Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - luglio - settembre 1976 - anno XI - numero 3

SOMMARIO

* CHIESE SORELLE E CHIESA UNA

ARTICOLI :

279 **Edoardo Benvenuto** - Il corpo, segno dell'anima.

294 **Gian Piero Bof** - Dualismo e antropologia: influenze di Qumrân su Paolo?

312 **Dario Composta** - Il razionalismo in liturgia.

322 **Alvaro Huerga** - Las Casas, profeta cristiano per gli indios.

337 **Giulio Basetti Sani** - Considerazioni sul « Documento finale » dell'incontro islamo-cristiano di Tripoli in Libia (1976).

350 **Edoardo Benvenuto** - Considerazioni sulle tesi circa il rapporto fra Magistero ecclesiastico e teologia.

356 **Bonifacio Baroffio** - Rinnovamento e deterioramento della vita religiosa.

LIBRI :

371 **Recensiti:** « Gesù, la storia di un vivente » di E. Schillebeeckz / « Dogma e storia nella dichiarazione Mysterium Ecclesiae » di G. B. Sala / « Jésus aux origines de la christologie » di J. Dupont e altri / « Gesù di Nazareth » di E. Trocmé / « Exegesis - Problèmes de méthode et exercices de lecture » di AA.VV. / « Demain la liturgie - Essai sur l'évolution des assemblées chrétiennes » di J. Gelinau / « Approches de l'Evangile de Jean » di A. Jaubert / « Il partito cristiano, il comunismo e la società radicale » di G. Baget-Bozzo / « Le scoperte della filosofia moderna » di L. Bogliolo / « Persona, revolución y violencia » di F. Blazquez / « L'idea di Stato nell'illuminismo francese » di A. Maffey / « L'umorismo di Gesù » di H. Cormier.

POSTILLE :

406 Berakah ed Eucarestia *(Gianni Baget-Bozzo)* - « La Presidenza nella Eucarestia » o l'ecumenismo alla deriva *(Gianni Baget-Bozzo)* - Il difficile dialogo cattolico-giudaico *(Gianni Baget-Bozzo)* - La religione del profitto *(Sandro Strozzi).*

415 **Libri ricevuti.**

416 Abbonamento 1977.

Chiese sorelle e Chiesa una

Per fare dell'ecumenismo serio, bisogna conoscere bene la teologia. Uscendo da questa, diventano facili tutte le deformazioni o distruzioni, iniziate con termini che possono anche in un primo momento non destare orrore. L'ecumenismo è una cosa troppo seria per lasciarla a coloro che ne fanno solamente una « professione ».

Questo va premesso per occuparci, come stiamo per fare, delle Chiese « sorelle ». La espressione sarebbe innocua quando il sottofondo dottrinale fosse esatto, ma al punto a cui siamo non è più innocua e bisogna farvi attenzione.

Alcuni teologi che si occupano dell'ecumenismo, nei confronti delle Chiese orientali, tendono a dare alla espressione « Chiese sorelle » un senso « alternativo », ossia opposto *al concetto di « Unità della Chiesa » come è inteso tanto in oriente che in occidente.*

Ecco subito una conseguenza (aberrante quanto il suo principio) di tale volontà alternativa, ossia opposta al concetto di unità della Chiesa. Questi teologi vanno sostenendo che bisognerebbe cominciare a mettere tra parentesi come non veramente ecumenici tutti i Concili dopo il VII (Niceno II). La tesi sarebbe questa: « I dogmi possono essere proclamati solo dalla "Chiesa Una", ossia tanto dalle chiese occidentali che orientali ». Ed ecco la spiegazione: « I Dogmi proclamati solo dalla chiesa occidentale debbono essere riconosciuti per quello che sono, delle definizioni, che sono state enunciate senza la partecipazione delle chiese sorelle d'oriente e che debbono essere accettati da un lato dai cattolici dell'occidente e dall'altro debbono essere ripensati alla luce dello sviluppo e della tradizione propria dell'oriente».

Dunque: Dogmi non definitivi, se vanno ripensati.

Dunque: ammissione di « riforma » dei medesimi,

perché quando si ripensa *una cosa, per ciò stesso si ammette di poterla anche cambiare.*

Dunque dal secolo in cui fu tenuto il Niceno II tutto rimane in sospensione e in questo lungo periodo il Magistero solenne sarebbe diventato dormiente. Quanto a quello ordinario, non potrebbe pensarsi migliore sorte.

E' possibile che la Chiesa di Cristo, Sua sposa « senza macchia e senza ruga » si sia addirittura mummificata?

Le affermazioni fatte potrebbero diventare gravissime, ben al di là del sentimento dei loro stessi autori, se vengono trattate colla severità onesta della logica.

Lo stesso Meyendorff (in Istina *n. I, 1975), visto che per avere un dogma bisognerebbe attendere il consenso delle Chiese sorelle, si chiede: « Si tratta allora di dogmi nel senso pieno della espressione? ».*

Quanto detto è sufficiente per concludere che la testata « Chiese sorelle », presa secondo l'andazzo, porta direttamente al relativismo, ossia alla negazione di tutto. *Accadde a Vienna in un convegno, promosso dalla Fondazione « pro Oriente », ove si trovarono di fronte teologi ortodossi ed ecumenisti cattolici. Ebbene, degli ecumenisti cattolici annunciarono l'allegra opinione, secondo la quale la Chiesa Cattolica enuncia come dogmi delle proposizioni che* dovrebbero essere rivedute ad placita degli Ortodossi!

L'ecumenismo lo si deve fare, ma non lo si può fare ad un costo talmente alto da distruggere l'opera di Cristo.

La questione della quale stiamo parlando non va confusa assolutamente con un'altra, ossia colla questione dei differenti linguaggi tra oriente e occidente. Si tratta di linguaggi differenti per dire la stessa cosa. Il fatto non meraviglia: l'oriente ha camminato per tanti secoli per conto proprio, frazionato e limitato dal potere

imperiale bizantino. Si tratta allora solo di ritrovare nella differenza espressiva la identità del contenuto, il che è ben altra cosa. Le Chiese orientali unite parlano nella loro Teologia il linguaggio dei Padri Greci e non hanno difficoltà ad accettare il linguaggio latino, usato dal Concilio di Trento.

Al contrario vi sono tra Chiesa Cattolica ed Orientali Ortodossi delle formulazioni che sono tra loro incompatibili di fatto. *Tali, ad esempio, le diverse implicazioni del dogma trinitario, che hanno portato all'impasse del* « Filioque ». *Tale il Dogma della Immacolata Concezione, anche se nei Padri Greci la* « praepurificatio » *non è poi lontana dal « sublimiori modo redempta » di Pio IX. Tale è la dottrina sul Purgatorio. Ma il punto, dove la « incompatibilità » raggiunge il vertice e l'acme della divisione, è il Dogma del Primato petrino e papale con tutte le sue implicazioni. Esso per essere ridotto* ad placita *degli Orientali Ortodossi dovrebbe essere semplicemente distrutto, anche se in qualcuno si fa strada un ripensamento, il quale avvicino.*

Soltanto a livello di questo Dogma si attuerà, quando piacerà a Dio, la unità della Chiesa, anche in oriente. Ciò è stato detto chiaramente nel più importante documento del dialogo occidente-oriente, il breve «Anno Ineunte» (1967), diretto da Paolo VI al patriarca Atenagora. In questo testo grave e responsabile, si ricorda quanto la Chiesa Cattolica ha in comune coll'oriente: successione apostolica, sacerdozio, sacramenti, Eucarestia. Ma questa unione non è perfetta e compiuta; *il Papa la definisce formalmente tale, indica i mezzi per svilupparla (contatti mutui, dialogo teologico « reso possibile dalla carità fraterna, dal conoscersi e dal rispettarsi nelle diversità legittime delle tradizioni liturgiche, spirituali, disciplinari e teologiche, per giungere infine ad accordarsi nella confessione sincera di ogni verità rivelata »), apre*

insomma le braccia alla buona volontà, ma non all'errore.

Pertanto, accettare una « carità » che supponga tout court o sostituisca la unità nella Fede è incompatibile con lo stesso concetto di « depositum fidei » e di « Rivelazione », pur comune alla Chiesa Cattolica e alle Chiese orientali. Si avrebbe una ecclesiologia non solo spuria ma fuori del chiaro pensiero del Salvatore, il quale domandò la Fede come inizio di tutto ed indicò quale Fede la accettazione delle verità da Lui proclamate con tutte le loro conseguenze.

La Unità della Chiesa si attua solo nella piena accettazione del « depositum fidei »; il rapporto da « sorelle » non è assolutamente sufficiente. La Unità della Chiesa non è mai venuta meno, anche dopo il doloroso scisma, perché la Unità Sua viene dall'interno e non dal fatto che tutti i rami Le siano debitamente inseriti; viene da Pietro, dalla comunione con Lui, dall'esercizio di un Magistero che non esiste fuori di questa Comunione, viene dalle garanzie date da Cristo soltanto alla « roccia ». *I rami staccati, restano oggetto di infinito amore, di paziente ed operosa attesa, ma il cessare di essere « staccati » dipenderà da loro nella grazia di Dio. La verità non si sposta, la si raggiunge dove sta.*

I Concili fin qui tenuti nella legittima forma e ritenuti Ecumenici, sono realmente Ecumenici, valevoli e durevoli come Ecumenici, senza bisogno di confronti aggiuntivi, di consensi o conferme susseguenti, senza esigenze di accettazione da parte di chi è separato dalla Roccia della Unità: l'albero vive senza bisogno di ricevere alcunché dai rami, che sono stati recisi.

L'Ecumenismo non lo si fa andando a metà del ponte, ma piuttosto costruendo ponti, tanti ponti in amorevole fatica, restando fermi sulla riva giusta.

IL CORPO, SEGNO DELL'ANIMA

ARTICOLI

Una proposta di ricerca

Questo saggio è senza dubbio carico di difetti; ben altro ci vorrebbe per affrontare degnamente un tema così importante come è quello dell'anima e delle sue relazioni col corpo. Tutta la storia della filosofia v'è coinvolta; la teologia cristiana ne ha fatto, per secoli, argomento privilegiato di meditazione; il pensiero scientifico e filosofico contemporaneo ne ha trasformato i contorni, ne ha immiserito i termini in tal misura da rendere straniero l'uomo a se stesso, inintelligibile la sua stessa intelligenza. Quindi il discorso dovrebbe partir da lontano per approfondire i momenti di un itinerario storico complesso e talvolta contraddittorio che sembra oggi sfociare nella dissoluzione del soggetto, sia da parte di un certo marxismo teorico che riduce l'uomo alla emergenza delle sue relazioni sociali all'interno di un processo anonimo, sia da parte di un materialismo scientista che tenta di assimilare ciò che v'è di specifico nell'uomo a manifestazioni comportamentistiche delle sue coordinazioni nervose. L'unica via che sembra oggi disponibile per sfuggire a questo sbocco è quel rovesciamento della concezione naturale che si esprime nella definizione del soggetto trascendentale, collocato quale legislatore al centro di tutta la realtà: tuttavia, neppure in questo caso, il risultato rappresenta una vera alternativa, poiché, pur nello sfondo di un inoffensivo solipsismo, più o meno rinnegato od occultato, l'uomo riconosce se stesso come momento transeunte di un processo razionale o assurdo, unitario o frammentario, che lo avvolge e lo assorbe completamente.

Questo saggio dovrebbe pertanto confrontarsi, sin dall'inizio, con le proposte speculative che spiegano l'attuale disinteresse della filosofia e, in modo particolare, paradossalmente, della teologia per il problema dell'anima, e dovrebbe discutere il significato dei diversi surrogati che ne

han preso il posto: la dimensione trascendentale, la prassi, l'orizzonte secolare e politico. Invece, le pagine seguenti saranno tutte dedicate alla elaborazione di una linea di ricerca. Un discorso costruttivo, dunque, esposto più facilmente ai rilievi critici, una proposta che forse è promettente ma che, certo è ancora da verificare. Per intenderne il significato, entro un quadro un po' più completo ed organico, occorrerà aver presenti alcuni altri contributi, complementari e convergenti, dedicati a una riformulazione dei grandi temi della metafisica in termini omogenei con le istanze critiche del pensiero scientifico e filosofico contemporaneo.

Un esteso esame delle varie ipotesi epistemologiche oggi più diffuse dimostra, credo in modo abbastanza convincente, che il diniego della problematica metafisica non deriva affatto da esigenze di rigore critico e di coerenza (1): al contrario, esso è il risultato di una scelta metodologica intrinsecamente incoerente, storicamente spiegabile con lo sviluppo autonomo di competenze disciplinari, all'interno delle diverse scienze; con altre parole, l'analisi svolta ci ha condotto al riconoscimento che il recupero della metafisica nell'universo culturale presente non segue affatto dal metter a tacere i dubbi gnoseologici che da Locke in poi sembravano averne provocato il tramonto nella filosofia moderna. E' vero l'opposto: il tramonto della metafisica è dovuto ad una grossolana semplificazione della gnoseologia e quindi all'occultamento delle relazioni che connettono l'intelligibile e il reale (2). Pertanto, la via per restituire alla metafisica la sua attualità è quella di un più esigente rigore critico: la metafisica torna viva non risuscitando le vecchie soluzioni ai suoi perenni enigmi, bensì risuscitando quelle domande, quella insoddisfazione di fronte a risposte parziali e in ultima analisi incoerenti che il pensiero antimetafisico oggi dominante ha saputo violentemente assopire ed emarginare.

Questa impostazione ha naturalmente riflessi significativi nella elaborazione dei rapporti tra la ricerca filosofica e il dato rivelato. La neoscolastica ci aveva abituato ad attenderci dalla filosofia un itinerario razionale che *dimostrasse* quelle verità che trovano, poi, nella rivelazione la loro conferma o la loro compatibilità. Si opponevano, però, a questa ambizione speculativa sia l'intrinseca difficoltà di ottenere vie razionalmente rigorose per conseguire risposte soddisfacenti, sia soprattutto il vistoso disinteresse dell'universo culturale circostante di fronte agli sforzi di « rigorizzazione » che impegnavano i filosofi neoscolastici: il loro discorso si complicava, si esasperava in polemiche intestine, si rifugiava in oscuri esoterismi, ma lasciava del tutto indifferente l'uomo contemporaneo, cui pure era rivolto, il quale era sempre più avvolto dal clima antimetafisico e si rivolgeva con crescente interesse verso le soluzioni parziali,

(1) E. Benvenuto: *Materialismo e pensiero scientifico,* Tamburini, Milano (1974).

(2) G. Baget-Bozzo, E. Benvenuto: *Per una fondazione della metafisica come scienza,* Renovatio, X, 3, (1975).

verso le certezze asistematiche e secolarizzate che delineano oggi il suo ambiente.

Ecco quindi la via alternativa: dinanzi a quest'uomo pago del suo universo di discorso limitato e censurato, dinanzi a quest'uomo che rivolge tutto il suo impegno ai problemi minuti della sua sopravvivenza ma non avverte più la tragicità delle sue rinunce sui grandi enigmi dell'esistenza, la ricerca filosofica si apre ad una nuova missione. Essa deve condurre al riconoscimento dell'indigenza, dell'insoddisfazione, dell'inquietudine della ragione di fronte al suo pasto empirico: l'uomo deve essere restituito al suo diritto di sentirsi infinitamente povero, di non appagarsi delle sue esperienze, di non fermarsi agli oggetti che lo irretiscono, di aver sete e fame della realtà che a lui veramente interessa. La filosofia deve pertanto esprimere il risveglio critico della ragione che, scoprendo l'uomo nella paradossale situazione di chi è immerso nella sfera empirica e pure la trascende, rende possibile l'inquietudine del suo cuore e lo dispone così all'ascolto di Dio (3).

E in verità, Dio parla. La Sua parola non si sovrappone alle certezze che l'uomo ha già conseguito con le sue forze; non somiglia alle esperienze empiriche che confermano semplicemente le previsioni razionali delle dottrine scientifiche. La parola di Dio è la risposta che appaga, che innalza, che trasfigura la creatura mortale. Il suo riflesso entro i limiti della ragione non consiste in un'anticipazione «naturale» autonoma e parallela cui essa dia la pienezza, bensì si manifesta nell'ansia della attesa, nell'avvertire l'esigenza, nell'aprirsi alla speranza. E' proprio l'inquietudine del cuore il segno storico della capacità dell'uomo ad incamminarsi per la via che conduce a Dio uno e vero, creatore e signore: « naturali rationis humanae lumine » (Vat. 1. D.B. 1806).

Il problema è suscitare il problema

Tentiamo dunque di trarre dalle considerazioni sin qui svolte una indicazione nuova sul significato che vien così offerto ai « praeambula fidei » cui attiene il tema che ci interessa: l'anima umana. I « praeambula fidei » si situano al centro dell'universo esistenziale dell'uomo restituito alla pienezza della propria inquietudine. Essi ne misurano la sconfinata ampiezza, ne configurano in negativo il volto. La ricerca ha pertanto mèta ultima Dio e l'anima: non per abbracciarne la realtà sovrabbondante e inestinguibile, ma perché l'uomo consegua la forza di esprimere senza cedimenti le istanze profonde che lo distinguono dal bruto o dalla marionetta.

(3) E. Benvenuto: *La rinascita della teologia speculativa,* Renovatio, X, 3, (1975).

Si può dire questo anche capovolgendo il discorso: la ricerca su Dio e sull'anima si colloca per la via che rende esplicite e razionali le ragioni dell'inquietudine, per la via che dà fondamento allo spirito, critico, al disgusto per le spiegazioni incoerenti.

Ebbene, noi ci rendiamo conto della bontà delle cose nel momento in cui ci vengono tolte; scopriamo il dono della salute quando ci opprime la malattia, meditiamo sul dono della vita quando si affaccia imminente la prospettiva della morte. L'attuale momento storico ci consente di avvertire con maggiore consapevolezza il significato dell'inquietudine esistenziale proprio perché oggi la cultura dominante ha reso estranee al nostro orizzonte di interessi le condizioni che la fondano, e vi ha sostituito il frammentario dipanarsi della *cura* quotidiana.

Come può esser accaduto questo? L'inquietudine è soffocata nel momento in cui un'opportuna *igiene sociale* sospinge l'uomo a disinteressarsi delle domande che pure costituiscono la sua stessa razionalità. Esse sono fondamentalmente due: « perché? » e « che senso ha? ». Rinunciare a capire il profondo perché di tutto ciò che ci circonda; rinunciare ad intendere il senso della realtà in cui siamo inseriti, questa è la terapia dell'inquietudine. L'uomo pago del suo ristretto universo di preoccupazioni, riprogetta se stesso alla loro misura, ne diventa un'appendice strumentale e lì ritrova un suo habitat nel quale egli può consumare, senza ulteriori mire, i suoi giorni. Egli allora si accontenta di esplorare le connessioni esteriori tra i fenomeni formulando le leggi fisiche: ma queste non sono che un pallido riflesso delle relazioni, « profonde » appunto, che legano gli oggetti descritti nell'ambito di una teoria alle premesse metateoriche sulle quali la teoria stessa è fondata. Egli si accontenta di intendere il senso dei segni convenzionali, dei segni cioè già preventivamente e universalmente riconosciuti come tali, ma non si occupa di ricercare se la realtà che nella relazione semantica convenzionale occupa il ruolo di « referente » sia essa stessa il segno non convenzionale di una realtà più vasta.

A questo punto dobbiamo considerare più da vicino l'ipotesi di base, sulla quale cercheremo di costruire successivamente il nostro itinerario. Suscitare nel cuore dell'uomo l'inquietudine, e quindi disporre noi stessi in quella « tonalità affettiva » che rende rilevante, ineludibile per noi affrontare le domande « perché? » e « che senso ha? », è lo stesso che aprire la nostra mente ad accogliere la realtà di Dio e dell'anima.

Si tratta pur sempre delle domande fondamentali attorno alle quali si è fondato storicamente il pensiero classico. Tuttavia l'ipotesi sopra formulata non risponde del tutto all'impostazione del passato. Vediamone le ragioni. Nel passato, il porsi delle domande era ritenuto un momento spontaneo ed ovvio, da ricevere come un dato comune dell'esperienza di ogni uomo. La filosofia cominciava dunque il suo cammino dando per scontate le condizioni che rendono attuale e significativa la domanda e il

suo obiettivo era subito quello di fornire una risposta. Nulla di diverso da quel che usualmente accade per i problemi scientifici dove la posizione delle domande è opera del « committente », mentre lo scienziato « professionista » si occupa soltanto delle soluzioni.

Oggi invece siamo nella situazione storica privilegiata, in cui è più facile rendersi conto dell'unità originaria di domanda e risposta di fronte ai temi supremi che riguardano l'uomo: Dio e l'anima. Oggi possiamo capire più intimamente il noto pensiero pascaliano: chi cerca Dio l'ha già trovato. E infatti « Dio » e l'« anima » non possono essere ridotti a termini di qualche teorema metafisico e cioè a corollari di qualche principio ad essi anteriore. L'incontro con la realtà è simultaneo all'interessamento per essa: anche nella sfera empirica io mi incontro con gli oggetti di esperienza senza la mediazione di una preventiva dimostrazione deduttiva della loro esistenza o dei loro connotati, ma in virtù di un processo conoscitivo che è configurato essenzialmente dalle attese che io sono in grado di esprimere, dagli interrogativi che io sono in grado di formulare, dalla fedeltà con cui perseguo il mio impegno di ricerca.

Ora, è proprio il diffuso atteggiamento di rifiuto o di disinteresse per i temi della metafisica la premessa che ci consente di affrontarne la problematica in modo corretto. Non è più possibile non interrogarci sulle condizioni che rendono attuali le domande: «perché?», «che senso ha?». La speculazione filosofica deve ritrovare quale suo primo e più importante obiettivo la tematizzazione di tali condizioni. E allora si perviene al riconoscimento che questo obiettivo non è soltanto una fase preliminare alla successiva elaborazione delle risposte, ma delinea l'orizzonte ultimo della ricerca razionale, di là dal quale è reso intelligibile l'ascolto della parola di Dio.

Il corpo ha i connotati dell'arbitrarietà

Torniamo al tema specifico di questo saggio. L'incontro interiore che mi rende consapevole della realtà profonda del mio essere si esplica nel momento in cui è per me rilevante ricercare il senso di ciò che mi circonda, di ciò che io sono. La prova di questo asserto si può dare in negativo. Io rivolgo lo sguardo su me stesso: mi riconosco inserito in un certo ambiente fisico e sociale; son consapevole della mia corporeità; delle relazioni complesse che mi legano agli altri; sperimento la gioia e il dolore; scorro con la mente gli impegni, le attese, le speranze che riempiono il mio vivere quotidiano; so che alla fine mi attende la vecchiaia e la morte. Tutto questo posso accettarlo come un insieme di cose note, usuali, ineluttabili, senza spiegazione, senza senso. E subito mi accorgo che senza spiegazione, senza senso è il mio stesso vivere quoti-

diano: il dolore, la morte, la mia stessa sete di felicità continuamente delusa diventano per me enigmi insolubili. L'unico modo per non piombare nella disperazione è distrarmi: debbo riprogettare me stesso alla misura di quel che mi è di giorno in giorno accessibile; la « vita banale », il « chiacchiericcio » nutrito di tutti i suoi slogans appaganti debbono diventare l'unico sfondo ammissibile dei miei pensieri.

L'alternativa, naturalmente, è che mi sia lecito domandare: perché la morte? che senso ha il dolore? che significa la mia vita? In tal caso mi è data la capacità di intendere la tragedia della mia situazione esistenziale ove io non riesca ad afferrare una risposta positiva a quelle domande. La tragedia si compie, senza speranza, proprio nel momento in cui l'uomo avverte che il fondo della sua esistenza è una passione inutile, è una favola narrata da un idiota che alla fine non significa nulla. La dimensione della tragedia, tuttavia, può sfuggire a chi si adegua all'imperativo sociale che costringe alle chiacchiere della banalità quotidiana. La dimensione tragica è essa pure un dono prezioso che la ragione non può soffocare impunemente.

Il nostro tempo purtroppo ha reso l'uomo straniero a se stesso, ha realizzato le condizioni di una radicale alienazione proprio per questo: non tanto perché abbia rifiutato le risposte confortanti alla richiesta « semantica » caratteristiche della concezione cristiana, ma piuttosto perché ha saputo emarginare dall'orizzonte umano l'esigenza della richiesta stessa, ha saputo manipolare socialmente l'uomo in modo tale da offuscare in lui l'alternativa della tragedia.

Eppure l'uomo alienato, l'uomo manipolato alla misura del bruto, è ancora in grado di avvertire, per lo meno, che egli deve accettare la sua situazione sotto il segno del non-senso, della mera casualità. Egli potrà non farne alcun dramma, potrà addirittura esser pago delle sue cure; ma almeno ad un riconoscimento egli è costretto: la sua vita è come un sentiero interrotto; non v'è alcuna ragione che possa rendere accettabile il dolore, sopportabile la morte; tutto quel che lo circonda è per nulla, cieco caso, processo senza finalità. E il suo corpo mortale mediante il quale egli opera, soffre, gioisce; il suo corpo segnato da lineamenti casualmente filtrati dal bagaglio della sua stirpe; il suo corpo che pure conferisce i tratti essenziali del comportamento, dell'immagine sociale. partecipa di questa vicenda insensata esibendosi con i connotati della *vuota arbitrarietà.*

Ebbene, siamo pervenuti qui ad una tappa fondamentale dell'itinerario cui cerchiamo di tener dietro nella ricerca della realtà misteriosa di noi stessi: la nostra corporeità, ridotta alla sfera empirica che la esprime, si manifesta sotto il segno dell'arbitrarietà. Vedremo in seguito come questo suo connotato porti con sé un'indicazione illuminante. Per ora, soffermiamoci ad indagare più a fondo la prospettiva sopra delineata che emerge quando sia negata una risposta positiva alla richiesta semantica.

Le contraddizioni del materialismo

Collochiamoci dunque nell'ambito di una concezione materialistica dell'uomo e quindi delle relazioni tra mente e corpo. Non intendiamo peraltro discutere in questa sede i grossi problemi che gravano sia l'ipotesi « fisicalista » sia l'ipotesi « comportamentista »; qui ci limiteremo a qualche breve cenno. La riduzione dell'attività mentale al funzionamento di un organo materiale, sia esso inteso come *scatola chiusa* della quale si possono registrare soltanto gli ingressi e le uscite, sia invece esso inteso come *scatola apribile* della quale si può descrivere la struttura, caratterizza oggi il discorso materialistico sul problema mente-corpo. Ebbene sia l'ipotesi comportamentista corrispondente all'immagine della *scatola chiusa* (R. Carnap (4), B. F. Skinner (5), ecc.), sia l'ipotesi fisicalista corrispondente all'immagine della *scatola apribile* (J. J. C. Smart (6), U. T. Place (7), ecc.) cadono entrambe in gravi difficoltà.

Il fisicalismo potrebbe infatti provare la sua tesi o connettendo il sistema nervoso centrale ad un rilevatore ottico-elettronico capace di registrarne le strutture, o costruendo una macchina isomorfica tale da riprodurre esattamente il comportamento del soggetto per *ogni* definizione degli *inputs*. Ma in tutti e due i casi il fisicalismo non può perseguire il suo programma per ragioni di principio: nel primo caso, non può mostrare che il sistema costituito dal sistema nervoso centrale più il rilevatore ottico-elettronico sia confrontabile con lo stesso sistema nervoso centrale separato dal rilevatore, poiché sistematicamente ne è diversa la ricezione degli stimoli e la risposta ad essi. Nel secondo caso non può assicurare alcun tipo di verifica per la condizione di *isomorfia*, poiché tale verifica dovrebbe fondarsi sulla certezza di aver esplorato *tutti* i funzionamenti della macchina, mentre ciò non è ammesso dalla lettura delle correlazioni tra ingressi e uscite.

D'altra parte, il comportamentismo naufraga facilmente in una difficoltà d'ordine logico: per provare la sua tesi, il comportamentismo deve assicurare la possibilità (teorica) di una conoscenza di *tutte le possibili* correlazioni tra inputs e outputs: ora, il termine « tutte » richiama ad una interpretazione *estensionale*, e il termine « possibili » ad una interpretazione *intensionale* della completa conoscenza della *scatola chiusa*. Ma il comportamentismo non può optare per nessuna delle due interpretazioni: non può accettare l'interpretazione estensionale poiché essa esclude la formulazione di un criterio capace di escludere le correlazioni impos-

(4) R. Carnap: *Psychology in Physical Language*. In *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, Glencoe, Ill. (1959).

(5) B. F. Skinner: *Science and Human Behaviour*, New York (1953).

(6) J. J. C. Smart: *Materialism*, Journal of Philosophy 60, 22 (1963).

(7) U. T. Place: *Is consciousness a brain process?* British Journal of Psychology, 47 (1956).

sibili, e non può accettare l'interpretazione intensionale poiché essa è incompatibile con i presupposti stessi del comportamentismo.

Tralasciando di citare altre difficoltà che potrebbero esser sollevate in merito all'impostazione fisicalista o comportamentista (cfr. (8), (9)) possiamo tentar di sintetizzare l'analisi critica nei seguenti termini. Il materialismo può evitare di cadere in contraddizione solo se rinuncia totalmente a tematizzare la sua ipotesi di partenza, che, cioè, « il pensiero è il manifestarsi di un meccanismo materiale ». Infatti, nel momento in cui qualche ulteriore esplicazione fosse offerta, con l'utilizzo di concetti fisici, subito si aprirebbe una frattura tra la descrizione che vien formulata e i presupposti che dovrebbero renderla legittima. La descrizione materialistica dà una priorità agli oggetti fisici che sono responsabili del pensiero; i presupposti che rendono legittima la descrizione consistono invece nell'affermare la « priorità » del pensiero che è in grado di afferrare in modo adeguato quegli oggetti.

Questa frattura delimita drasticamente l'area alla quale può appartenere la struttura corporea e materiale della mente. Tale area può esser connotata solo in modo assai vago, sì da rendere meno appariscente il dissidio. « Si ricorre allora a concetti strani, misteriosamente *negativi,* come "trasparenza", "rispecchiamento", quasi si volesse eliminare ogni corporeità, ogni realtà palpabile all'effetto-pensiero. Ma oggetti fisici *connotati* dal fatto che il loro effetto (il pensiero) sia assolutamente trasparente, in modo da poter ritornare su loro stessi senza manomissioni, *fuoriescono dall'ambito fisico.* Infatti, nell'ambito fisico, tutte le proprietà degli enti che ad esso appartengono possono essere descritte in un *discorso oggetto;* invece quel tale « ritorno » lasciato integro dal rispecchiamento è essenzialmente un concetto *meta-teorico,* poiché riguarda la teoria-oggetto, nel suo complesso e la sua globale compatibilità (10) ».

Eccoci giunti ad una seconda tappa dell'itinerario all'anima. Formuliamo con parole diverse la conclusione cui ci ha condotto l'esame della concezione materialistica: gli oggetti fisici che costituiscono la corporeità possono bensì essere utilizzati per indicare che una qualche attività mentale si esplica, ma non possono servire a descriverne le modalità di attuazione, né a spiegarne lo svolgimento. Più brevemente, la corporeità può *denotare* l'attività pensante dell'uomo ma è incapace di *connotarla.*

Infine, l'analisi delle difficoltà epistemologiche incontrate dal materialismo nel problema mente-corpo, ci obbliga ad un'ulteriore considerazione. La corporeità, intesa come dimensione unica dell'uomo, può esser accolta in un discorso scientifico *coerente* solo se è ammessa la legittimità di una gnoseologia *incoerente.* Infatti, il presupposto necessario per

(8) A. Verdino: *Epistemologia della causalità,* Roma (1972).

(9) N. Malcolm: *Mente, corpo e materialismo,* trad. it. Milano (1973).

(10) E. Benvenuto: *Materialismo e pensiero scientifico,* cit. pp. 286-287.

fondare il materialismo è il realismo gnoseologico: su questo punto è unanime, del resto, la testimonianza dei filosofi e degli scienziati materialisti. Invece, il risultato delle tesi materialistiche sulle relazioni mente-corpo si pone a favore di un'ipotesi gnoseologica tutt'altro che incline alle teorie del « rispecchiamento » e della « trasparenza », poiché la manifestazione delle attività mentali vien fatta dipendere strettamente dalla configurazione fisica del sistema nervoso centrale.

Con ciò siamo condotti alla terza tappa: la corporeità non è in grado di rispondere coerentemente alle istanze della critica gnoseologica; ossia la riduzione al corpo può essere tematizzata all'interno di una teoria parziale, ma si dimostra contraddittoria quando il discorso sia allargato alle ipotesi meta-teoriche che rendono intelligibile la teoria stessa.

Il segno

Avendo ottenuto questi risultati sulla corporeità, rivolgiamo nuovamente la nostra attenzione sulla *richiesta semantica* che aveva dato l'avvio alla nostra ricerca. Dobbiamo dunque chiederci, a questo punto, se sussistono le condizioni che rendono sensate e legittime le domande: « che significa la mia vita? », « che significa la realtà fisica in cui si esprime e si realizza la mia corporeità? ».

Orbene, per affrontare questo problema, è necessario indagare sulla natura del *segno*. In tal modo sarà possibile decidere se la realtà corporea sia suscettibile di valenze semantiche. Con ciò ci incontriamo con uno dei filoni più vivaci e fecondi del pensiero contemporaneo: la teoria dei segni, la linguistica generale, la filosofia semantica. Tuttavia non ci è consentito, nel breve spazio di questa nota, sviluppare un esame approfondito dei temi e dei problemi emergenti in quest'ambito. Sarà però sufficiente richiamare alcuni dati largamente acquisiti. Da che cosa è dunque caratterizzato un segno?

Il primo principio che governa la realtà segnica è quello dell'*arbitrarietà*. « Il legame che unisce il significante al significato è arbitrario, o ancora, poiché intendiamo con segno il totale risultante dall'associazione di un significante a un significato, possiamo dire più semplicemente: *il segno linguistico è arbitrario* » (11). Il discorso svolto da Saussure, naturalmente, è qui limitato alla problematica linguistica; tuttavia, la sua portata è ben più generale. Infatti, se si intende per segno, come è comune tra gli studiosi, « qualcosa che agli occhi di qualcuno sta per qualcosa d'altro sotto qualche rispetto o per qualche sua capacità » (12), ne segue che la rappresentazione dell'oggetto è di norma parziale, ossia, da un certo punto

(11) F. De Saussure: *Corso di linguistica generale,* trad. it. Bari (1974) p. 85.

(12) Ch. S. Peirce: *Collected Papers,* Cambridge, 2-228, (1931).

di vista o ai fini di un certo uso pratico. Quindi, si deve ammettere, da un lato, che l'oggetto « sporge », in qualche modo al di là dei limiti del segno che lo rappresenta; e, d'altro lato, che gli aspetti offerti al segno dai suoi stessi limiti espressivi non hanno nulla a che vedere con l'oggetto rappresentato, e sono, pertanto, in questo senso, arbitrari.

Il secondo principio che caratterizza il segno è connesso al primo ma ne rende meglio esplicito il ruolo. Il segno è capace di *denotare,* senza equivoci o lacune, il suo oggetto, ma è intrinsecamente incapace di *connotarlo* in modo completo. Con altre parole, il segno assolve la sua funzione se richiama univocamente il suo oggetto; tuttavia, non per questo, è lecito aspettarsi che la realtà rappresentata ottenga dal segno le sue qualificazioni. Da ciò deriva ancora che mentre il segno può essere definito a partire dalla sua relazione con l'oggetto, questi non può esser, per principio, definito dal segno.

Ad esempio l'amor del prossimo può essere certamente segno dell'amor di Dio; ma non per questo l'amor di Dio può esser definito adeguatamente in relazione all'amor del prossimo. Similmente, in omaggio a Schillebeeckz, si potrà anche affermare che il futuro dell'uomo è segno di Dio, Colui che verrà; ma non per questo si potrà azzardare la proposta di una « definizione » di Dio in termini di futuro. Dunque, escludere che la capacità denotativa si rifletta in una corrispondente capacità connotativa è propriamente realizzare un aspetto peculiare della relazione semantica.

Infine il terzo principio che ci sembra reggere l'universo dei segni è probabilmente il più nascosto e può sfuggire ad una analisi strettamente scientifica disinteressata al problema della sua fondazione. Detto in breve, si tratta del riconoscimento che il discorso nel quale il segno emerge in quanto tale deve essere coerente con quel meta-discorso (o discorso implicito) in cui la relazione col referente è stabilita, convenzionalmente o meno. Come è noto, il rapporto tra significante e referente (ad esempio tra la parola « cavallo » e l'animale cavallo) è molto oscuro (13): per Saussure non riguarda direttamente l'analisi linguistica, la quale può limitarsi alle relazioni tra significante e significato (ad esempio tra la parola « cavallo » e il concetto di cavallo). Esso si colloca a monte, dunque, della tematizzazione disciplinare ed interferisce con essa ad un livello diverso da quello che caratterizza le relazioni tra gli oggetti di una teoria specifica. Si tratta appunto del livello in cui prende vigore un'istanza di coerenza meta-teorica, espressa in generale dal principio di non contraddizione (14).

Orbene, questa istanza può essere rimossa senza apparente danno per la costituzione di un discorso scientifico sul segno in sé coerente, solo

(13) U. Eco: *Segno,* Milano (1973) p. 26.

(14) E. Benvenuto, loc. cit., p. 14.

se l'indagine critica non si estende alle premesse e alle ipotesi che in ultima analisi rendono intelligibile il discorso stesso. In tal caso, i problemi filosofici sottesi dalla realtà segnica permangono irrisolti con tutta la loro enigmaticità; ma proprio questo loro permanere sullo sfondo delinea un orizzonte implicito di pre-comprensione. L'analisi esplicita prende allora la forma di un gioco in larga misura convenzionale anche se si mantiene attenta a una spiegazione in termini socio-culturali del sistema di segni in cui l'uomo si realizza (15). Ciò significa, d'altro lato, che il segno, considerato in sé, e cioè all' interno di una teoria che ne descrive l'emergenza, non possiede la forza di orientare ad una risposta sui soggiacenti problemi filosofici, ed anzi esso può diventare protagonista esclusivo del discorso solo se resta incoerente o addirittura irrisolto il nesso che lega la teoria ai suoi remoti fondamenti.

Il corpo, segno dell'anima

Credo che ormai sia chiaro dove meni il cammino che abbiamo intrapreso. Ai tre principi che governano e qualificano il segno, corrispondono le tre tappe della nostra precedente ricerca sulla realtà corporea. Infatti, se, da un lato, il segno considerato in sé è fondamentalmente arbitrario, dall'altro il nostro corpo mortale, abbandonato alla sua semplice presenza come fatto bruto, è sordo al disegno antropocentrico e teleonomico che solo può appagarci, e si manifesta a noi come arbitrario. Ancora, se, da un lato, il segno è capace di denotare il suo oggetto ma è essenzialmente incapace di connotarlo, dall'altro gli oggetti fisici che costituiscono la corporeità possono denotare l'attività pensante dell'uomo ma non possono valere a descriverne o a spiegarne le effettive modalità di svolgimento. Infine, se, da un lato, il segno, reso protagonista esclusivo del discorso non riesce a fondare le condizioni di coerenza metateorica nei confronti delle implicite relazioni con il referente, dall'altro la corporeità, nell'ottica del materialismo, non è in grado di rispondere coerentemente alle istanze della critica gnoseologica.

Siamo così indotti a formulare l'ipotesi centrale del nostro discorso: *il corpo è segno.* E' opportuno precisare in che senso l'ipotesi sia posta: non nel senso che gli aspetti corporei possano essere utilizzati come elementi significanti nella definizione esplicita di relazioni semantiche. Tale possibilità è naturalmente disponibile ma è anche banale: qualunque oggetto può essere rivestito convenzionalmente d'un ruolo segnico. Il senso dell'ipotesi è più impegnativo: il corpo, manifestandosi come segno, è già stato utilizzato come elemento significante di una relazione semantica che precede la definizione d'ogni convenzione esplicita. In altri termini, il

(15) Ch. S. Peirce: loc. cit., 5.313, 5.314.

ruolo segnico del corpo non è una possibilità operativa, ma è un dato del quale la conoscenza deve prender atto per scoprirne i tratti e leggere in esso il riflesso della realtà significata.

Ebbene, a questo punto, denotiamo tale realtà intenzionalmente sottesa dal segno corporeo, col termine *anima*. Sostituiamo pertanto alla definizione « aristotelica » dell'anima come forma del corpo (Cfr. *De Anima* 2, 1; 2, 4. *De Gener. animal.* 2, 4) una definizione rovesciata che raccoglie ad unità il discorso sin qui svolto: *il corpo è il segno dell'anima.*

L'anima, verità del corpo

Ora dobbiamo tentar di illustrare alcune conseguenze. La definizione proposta capovolge il ruolo di *definiendum* e di *definiens* rispetto alla concezione classica. Questa rivolge la sua indagine critica sull'anima fondandone l'emergenza in relazione alla realtà corporea che essa assume immediatamente e conclusivamente offerta dalla sua lettura « naturalistica ». La definizione rovesciata invece risponde meglio al disegno di ricerca sui « praeambula fidei » brevemente tracciato nei primi paragrafi. L'indagine critica è rivolta infatti sulla corporeità e quindi sui limiti, sui condizionamenti che addormentano l'inquietudine del cuore, sbiadendo l'urgenza della domanda semantica. La consapevolezza di tali limiti e condizionamenti riveste la stessa realtà corporea di una nuova « intenzionalità »: coglie in essa la promessa di un significato. Il concetto di « anima », d'altra parte si manifesta, nella nostra definizione, come « primum », voglio dire, come concetto già noto, anche se non chiaro e distinto, come concetto implicito per l'intelligibilità del discorso esplicito: la definizione rispecchia dunque, per la sua struttura, l'effettiva collocazione dell'anima entro il processo conoscitivo che da un lato la presuppone, e dall'altro ne fa il termine della riflessione.

L'aver stabilito che la relazione anima-corpo è in ultima analisi una relazione semantica favorisce una rilettura feconda dei problemi classici ricorrenti sui mutui legami tra res cogitans e res extensa. L'unione affidata all'efficacia del segno realizza invero un'unità così profonda da diventare insuperabile nell'ordine del discorso: cioè là dove il riferimento alla realtà è sistematicamente e obbligatoriamente mediato dal segno della comunicazione. D'altra parte l'arbitrarietà peculiare del segno in quanto tale esprime la liberazione di una radicale alterità del « referente ». Resta così fondata l'intrinseca binarietà della dimensione creaturale: i connotati corporei, disponendosi nello spazio e nel tempo, non coinvolgono direttamente la realtà significata, non ne colgono la novità. Essi riflettono in sé la capacità semantica esibendo la loro arbitrarietà e cioè la irrilevanza di questa o quella configurazione spazio-temporale: infatti la molteplicità e la variabilità delle configurazioni diventa irrilevante solo

se, per qualche riguardo, ne è affermata l'*equivalenza.* A sua volta, la equivalenza presuppone che esse appartengano ad uno stesso insieme. E' proprio in relazione a questa comune appartenenza che il segno può accogliere un valore di verità.

Pertanto, riconoscere che il corpo è segno, conduce a riconoscere che attiene al reale manifestato dagli aspetti corporei, la dimensione della verità: essa si situa al centro della relazione semantica e ne misura la autenticità. Ecco dunque la possibilità di intendere per un versante complementare il significato dell'anima nelle sue relazioni col corpo: l'anima è la verità del corpo (16).

Il dolore e la morte nella prospettiva semantica

I caratteri peculiari del materiale segnico, ossia la sua arbitrarietà, la sua incapacità connotativa, la sua fondamentale incoerenza, consentono di capire più in profondità il senso del mistero nel quale l'uomo è storicamente ed esistenzialmente inserito. Egli vede naufragare le sue speranze nella dura realtà quotidiana invasa dall'ingiustizia, dal dolore, dalla morte. Di fronte all'enigma della sofferenza, ogni spiegazione, sia pure nella prospettiva della fede in vista di una futura armonia, non riesce a convincere. La reazione più coerente, in ultima analisi, sembra quella di Ivan Karamazov: « Non voglio l'armonia, non la voglio, per l'amore dell'universo. Preferisco rimanere con le mie sofferenze invendicate. Preferisco rimanere con le mie torture invendicate, con la mia indignazione insoddisfatta, anche se non avessi ragione. Hanno valutato troppo caro quell'armonia, e non abbiamo mezzi per pagarne a tal prezzo l'ingresso. E perciò mi affretto a restituire il mio biglietto di ingresso. E se sono un uomo onesto, devo restituirlo al più presto possibile. E questo faccio. Non è Dio che io non accetto, Alioscia; io mi permetto solamente, nel modo più rispettoso, di restituirgli il mio biglietto » (17).

In verità, nel fallimento di ogni costrutto esplicativo della realtà terribile del dolore e del male, emerge l'ombra del *caso,* l'assenza di una risposta pertinente. Se la realtà è quella che è, non v'è speranza di venirne a capo. Il reale è razionale solo se il male, il dolore, la morte sono dimenticati, son cancellati in un disegno astratto che li respinge del tutto: il sistema hegeliano ne è un esempio significativo.

E invece la realtà dell'esperienza deve esser accolta a viso scoperto, senza tergiversare. L'assenza di una spiegazione ne diventa allora l'intima fibra: ogni spiegazione appare arbitraria. Ebbene, proprio in questo momento, essa prende il carattere del *segno.* Dopo il peccato di Adamo, la

(16) Cfr. G. Baget-Bozzo: *Il corpo e l'anima,* in questa rivista, XI, 2, 143 (1976).

(17) F. Dostojevskij: *I fratelli Karamazov.* P. II, L. V, cap. IV.

via del dolore e della morte diventa dunque la via privilegiata per questo misterioso riconoscimento.

Perché il dolore, o meglio la consapevolezza sincera del dolore, è un dono alla creatura razionale. Il bruto si dissolve ma la sua esistenza si svolge opaca, senza avvertire l'incombere del pensiero della morte: la sua vita è un delirio, o intermittente, o continuo, o stolido o tragico (18). Nella fedeltà al dolore è implicito l'amore, la memoria, la domanda di un significato, la trepidazione, lo sgomento della solitudine, la speranza, la gioia, la pace. Il dolore è il negativo della felicità: e può esser diminuito *solo* soffocando sin da principio l'attesa della felicità. E' questa la via seguita dall'eroe rosso (19), simbolo della rassegnazione atea: riprogettare se stessi in modo che le cure quotidiane, la lotta contro le minute ingiustizie storiche riempiano tutta la vita e diventino appaganti. Di fronte alla dimensione esistenziale del dolore, allora, il cuore si indurisce: come il medico dell'ospedale che vede nel malato solo il caso clinico, come il burocrate che gestisce con noncuranza le sue pratiche di ufficio, l'uomo rende così sopportabile l'inspiegabile mistero della sua vita. Il dolore è sanato distruggendo la forza della sua semanticità per il bene.

Invece, coltivare il dolore, guardarlo da vicino, suscitarne tutta la tragedia, l'insopportabilità, nella vastità della sua latitudine, è l'impresa più alta della creatura razionale. Nella sua fondamentale inspiegabilità, il dolore è la via per sperimentare, dal lato negativo, l'urgenza, la vicinanza, il pegno di un'altra realtà: quella di cui la quotidiana esperienza è il segno.

Immortalità e resurrezione

Quest'ultimo paragrafo dovrebbe cercare di studiare le conseguenze della concezione « semantica » sopra illustrata, in relazione ai problemi centrali della filosofia e della teologia dell'anima: l'immortalità e la Resurrezione. Purtroppo, dinanzi a temi così complessi, la cui stessa intelligibilità presuppone montagne di filosofia « inattuale », ad esempio su che cosa sia il tempo o su quali relazioni leghino i fenomeni alla realtà, è inevitabile che il tentativo di risposta apparirà più lacunoso. Perciò dico subito che il discorso qui proposto è ben consapevole delle sue povere forze, e non vuol neppure indicare una direzione di ricerca, ma soltanto esprimerne il proposito, la speranza.

Eppure la speranza forse non è mal riposta: se la relazione anima-corpo è colta come relazione semantica, allora il problema dell'immor-

(18) G. Pascoli: *Canti di Castelvecchio* (introduzione).

(19) E. Bloch: *Das Prinzip Hoffnung;* cfr. G. Girardi in: *Marxismo e Cristianesimo,* Assisi 1965, p. 52.

talità può esser affrontato in termini nuovi in certo senso più semplici rispetto alla formulazione classica fondata sul binomio materia-forma. La essenza del discorso è questa: la temporalità attiene al segno; quindi, la trasformazione, l'evoluzione, il tramonto dei connotati corporei appartengono alla sfera del significante del quale anzi costituiscono, per quel che si è detto in precedenza, la capacità semantica, ma non coinvolgono la realtà significata; essa quindi si situa come riferimento atemporale che dà unità al processo di significazione.

In un altro saggio di questa rivista (20) dedicato alla filosofia del tempo, ho cercato di indagare la possibilità di scoprire nelle dimensioni della temporalità, il passato, il futuro, qualcosa di diverso dal dispiegarsi soggettivo della memoria e dell'attesa. Senza voler ripetere qui il discorso, dirò soltanto che alla luce dell'analisi svolta, il passato raccoglie e stratifica le tracce fenomeniche lasciate dalla realtà nello sviluppo conoscitivo e quindi porta con sé il ruolo del fondamento all'emergenza dell'hic et nunc; il futuro, invece è una promessa di significato, è un progetto di senso per il presente.

Se questa interpretazione è valida resta chiarito in che senso la temporalità si riferisca essenzialmente alla relazione semantica e presupponga una realtà atemporale la cui conoscenza è intrinsecamente parziale. Entro i confini temporali del mio discorso, posso rappresentarmi in modo meno inadeguato tale realtà atemporale collocandone l'intelligibilità completa alla « fine dei tempi », quando cioè tutta la riserva di significati sinora non espressi, si sia manifestata ed abbia investito in pieno la sua traccia empirica.

Ecco perciò che l'atemporalità dell'anima può rappresentarsi storicamente nella luce dell'escatologia. Alla « fine dei tempi », la corporeità ha dispiegato tutta la ricchezza del suo significato; il segno è diventato trasparente, definitivo, compiuto. E quindi, per altro verso, la materialità del corpo ha abbandonato la parte « bassa », quella che segnava, nel tempo, il limite della sua potenzialità semantica.

E' il corpo risorto. Cristo risorto venne e stette tra i suoi discepoli mentre le porte erano chiuse (Gio. XX, 19). Egli ha anticipato l'escatologia: nel cenacolo, i discepoli respirano un'altra aria, al di là del tempo e della storia; il corpo del Signore che essi vedono, e toccano, è ben diverso dai fantasmi e dalle allucinazioni (Gio. XX, 24-28). E' ricondotto tutto a *segno,* ma proprio per questo realizza la sua pienezza ontologica. Una promessa misteriosa, che risponde, con il linguaggio della fede, alla domanda dell'uomo restituito alla sua dignità razionale, *ossia* alla inquietudine del suo cuore: che significa questa mia vita?

EDOARDO BENVENUTO

(20) E. Benvenuto: *Il tempo e il nulla,* Renovatio, XI, 2, 154 (1976).

DUALISMO E ANTROPOLOGIA: INFLUENZE DI QUMRAN SU PAOLO?

Qumrân ed il Cristianesimo primitivo

La scoperta dei manoscritti di Qumrân ha aperto, alle scienze bibliche in particolare, nuove inattese possibilità, ponendole ovviamente dinnanzi a nuovi problemi complessi e talora sconcertanti. Abbiamo detto le scienze bibliche, ma non intendiamo limitare l'interesse della scoperta ad esse soltanto; meno ancora vogliamo restringerlo, all'interno di esse, al problema delle origini del Cristianesimo, come una certa tendenza divulgatrice ha fatto, distorcendo la portata della scoperta, e definendo la relazione col Cristianesimo — come è stato detto — non solo in modo esagerato, ma addirittura grottesco (1).

Certo i manoscritti di Qumrân gettano nuova luce sull'ambiente dal quale il Cristianesimo ha tratto origine e s'è sviluppato; molte dottrine, elementi rituali, regole disciplinari presentano più o meno accentuate analogie così da riproporre il problema del rapporto e dell'eventuale dipendenza del Cristianesimo dal mondo qumranico. Ma ci sembrano, a questo proposito, decisive, per scalzare le pretese di soluzioni complete e definitive, le osservazioni proposte da Moraldi: non si conoscono ancora tutti i testi; gravi deficienze si presentano ancora nella conoscenza del Nuovo Testamento e particolarmente dei Vangeli; la possibilità di una soluzione è stata resa ancor più remota da rivalità confessionali e personali: l'animosità essendo giunta sino al punto di affermare l'omissione o il ritardo della pubblicazione di scritti che comprometterebbero l'originalità del Cristianesimo (2).

Se consideriamo le posizioni raggiunte dagli studiosi più qualificati in questo settore, ci pare doversi riconoscere come agli entusiasmi, forse un po' facili e quasi provocanti, dell'inizio, sia succeduta una più matura coscienza critica, ed un modo più realistico di considerazione della realtà (3).

Abbastanza indicativa ci pare la posizione assunta dal Burrows, il quale, dopo aver osservato che « i cristiani non hanno ragione alcuna di dimostrarsi riluttanti a riconoscere nei rotoli del Mar Morto o in altri scritti ebraici anticipazioni della loro fede, qualora davvero esistano » (4),

---

(1) Cf. L. Moraldi, *I manoscritti di Qumrân*, Torino, 1971, p. 76.

(2) Cf. L. Moraldi, *op. cit.*, pp. 85-87.

(3) Cf. a questo proposito: O. Kuss, *Paulus*, Regensburg, 1971, p. 310 sgg. Un'ampia bibliografia su questo tema è offerta da L. Moraldi, *op. cit.*, p. 101 sgg. Imponente opera di analisi dei problemi e della letteratura, e di sintesi dei risultati raggiunti è di H. Braun, *Qumrân und das N. T.*, 2 voll., Tübingen, 1966.

(4) Millar Burrows, *Prima di Cristo*, Milano, 1961, p. 219.

continua: « E può darsi che la diretta influenza della setta qumranica sulla chiesa primitiva finisca per ridursi a un parallelismo di sviluppo nella stessa situazione obbiettiva » (5). Sottolinea i parallelismi esistenti tra la dottrina di Gesù e quella qumranica, ma nota che le differenze sono ancor più sorprendenti, e conclude: « In generale le parole di Gesù sono connesse alla letteratura apocalittica del giudaismo più strettamente che non a qualunque elemento osservabile nei rotoli. Ci si può infatti chiedere se gli insegnamenti di Gesù e le credenze della comunità di Qumrân abbiano qualcosa in comune che non si trovi nelle altre fonti ebraiche » (6).

Diversa egli dichiara la situazione dei rapporti di Qumrân con la chiesa primitiva di Gerusalemme, quale appare dagli Atti degli Apostoli, dove si rilevano affinità molto più evidenti e significative (7); sin che, giunto a Paolo, può scrivere: « Alcune delle più caratteristiche dottrine teologiche del Nuovo Testamento trovano paralleli nei rotoli del Mar Morto, e questo soprattutto per quanto riguarda certe idee di S. Paolo » (8). Ma anche qui si profilano più precise e più rilevanti differenze. Non dissimili sono le sue considerazioni a proposito delle altre parti del Nuovo Testamento così da giungere alla conclusione: « Tutte queste affinità e questi punti di contatto ... sono importanti per lo studio del N. T. Né sminuisce certo il loro interesse il fatto che qualche studioso abbia esagerato tale importanza. Non è necessario supporre che gli autori del N. T. — o qualcuno di essi — abbia avuto sentore della particolare setta che produsse i rotoli del Mar Morto, cosa della quale io non scorgo nessuna prova definitiva... Per conto mio giungo più lontano e confesso che, dopo aver studiato per sette anni i rotoli del Mar Morto, le mie idee sul N. T. non hanno subito nessun sostanziale mutamento » (9).

---

(5) M. Burrows, *op. cit.*, p. 320.

(6) M. Burrows, *op. cit.*, p. 323. Valida ci pare l'osservazione di Kuss: « Von vornherein ist Klar, dass Schriftengruppen, die sich auf die gleichen Ahnen berufen — also hier auf die "Schrift" der Juden, unser "Altes Testament" — weitgehende Uebereinstimmungen aufweisen müssen » (in *Paulus...*, p. 311).

(7) M. Burrows, *op. cit.*, p. 223.

(8) M. Burrows, *op. cit.*, p. 325. L'opinione è confermata nell'opera successiva dello stesso Burrows: *More Light on the Dead Sea Scrolls*, London, 1958: « From my first acquaintance with the Dead Sea Scrolls in 1947, what has most surprised and impressed me is the agreement of some aspects of Qumran theology with the most distinctive doctrine of the apostel Paul » (p. 119).

(9) M. Burrows, *Prima di Cristo ...*, p. 334. Ancora in *More Light ...*: « Those who have been startled by similarities of thought and language between the Dead Sea Scrolls and the New Testament are not aware of the abundance of such parallels in other Jewish sources... These considerations are very important for a just estimate of the significance of the Dead Sea Scrolls in relation to Christian faith. Fairly close contacts between the scrolls and the New Testament are what we should expect, in view of the fact that the early church and the Qumran sect were both groups of Jews, living at the same time and in the same country. Many parallels with the New Testament in

Paolo e Giovanni rappresentano l'ambito del Nuovo Testamento nel quale più evidenti traspaiono le analogie, e più acuto si pone il problema dei rapporti con Qumrân.

Il nostro interesse, in questo articolo, si volge però solo a Paolo, per il quale si sono posti in luce due ordini di temi che lo accostano a Qumrân: quelli che s'accentrano sulla giustificazione, ed il dualismo.

Il dualismo, appunto, sarà oggetto della nostra considerazione, in quanto presenta una serie di implicazioni antropologiche che cercheremo successivamente di mettere in luce (10).

Qumrân e Paolo: il dualismo

La presenza di un dualismo in Qumrân ed in Paolo, più accentuato nel primo, con attenuazioni nel secondo, non è oggetto possibile di contestazione. Né, nonostante la posizione di qualche autore (11), ha trovato credito l'opinione che nega l'analogia tra il dualismo qumranico e quello paolino. La divergenza di opinioni s'afferma piuttosto nella valutazione potremmo dire quantitativa e qualitativa di questa analogia. Si confronti ad esempio la posizione, per altro moderata del Burrows già sopra ricordata, con quella del De Vaux che riconosce l'influsso di Qumrân su Paolo solo quanto a cose secondarie (12).

Questo stesso autore pone in guardia dinnanzi a due facili errori metodologici che possono compromettere la retta soluzione dei nostri problemi: il primo consiste nell'introdurre infondatamente nei testi di Qumrân pensieri del Nuovo Testamento; ed il secondo nel supporre un influsso diretto di Qumrân sul Nuovo Testamento a causa di somiglianze che possono

---

other Jewish sources are at least as close as any that can be found in the Qumran texts » (pp. 51-52).

« The similarities and parallels which have been mentioned show, if nothing else, that in proclaiming their good news the Christian apostels used terms and categories which were familiar to them and their hearers. Sometimes this was done spontaneously and unconsciously, sometimes deliberately » (ivi, p. 52).

Ed ancora, a p. 39 sgg. la ripresa e chiarificazione della sua precedente affermazione: « ... the Dead Sea Scrolls would not "require a revision of any basic article of Christian faith" ».

(10) H. Braun, *op. cit.*, esamina analiticamente nel vol. I, pp. 169-278, i singoli passi del Corpus paolino (compresa la lettera agli Ebrei) che entrano in questione quanto a possibili rapporti con Qumrân. Nel vol. II, pp. 165-180, affronta la discussione tematica dei problemi teologici riguardanti Paolo (vale a dire: il gruppo delle lettere che noi stessi prenderemo in considerazione, e che esclude, oltre che la lettera agli Ebrei e le pastorali, anche le lettere agil Efesini ed ai Colossesi) e i testi qumranici. Soprattuto a quest'opera ci siamo riferiti per l'impostazione della nostra ricerca.

(11) Adler (*Die Bedeutung der Qumrân-Texte für die Neutestamentliche Wissenschaft*, M. th. Z. 6 (1955), pp. 286-301) e Nötscher indicati da Braun, *op. cit.*, vol. II, pp. 172.

(12) R. De Vaux, in *Lex. f. Th. u. K.*, vol. VIII, col. 954.

essere spiegate dalla comune eredità del Vecchio Testamento, o attraverso elementi di altre correnti religiose contemporanee (13).

1QS 3, 13-4, 26 (14) è un testo che presenta in forma particolarmente chiara e organica il dualismo di Qumrân: spirito della verità e della ingiustizia; sorgente di luce e fonte di tenebra; principe delle luci, e angelo della tenebra; figli della giustizia e figli dell'ingiustizia. Due spiriti, dunque, s'oppongono radicalmente: sono lo spirito della verità e dell'ingiustizia, la sorgente della luce e la fonte delle tenebre la cui opposizione determina totalmente l'essere dell'uomo: nel senso che si distinguono due fondamentali categorie di uomini — l'aspetto statico del dualismo —; e nel senso che la lotta si ingaggia nel cuore del singolo credente — l'aspetto dinamico (15). Da un lato, dunque, gli eletti, i membri di Qumrân, i figli della luce, della giustizia; dall'altro i figli dell'ingiustizia, delle tenebre: la distinzione si fonda su un concetto rigoroso di predestinazione: « Dal Dio sapientissimo procede tutto ciò che è e sarà: prima che essi siano egli stabilisce tutto il loro piano, ed allorché esistono compiono le loro azioni in base a quanto è stato per essi determinato conforme al piano della sua gloria, senza alcun mutamento. Nella sua mano vi sono le norme per tutti ed è lui che li sostiene in tutti i loro bisogni, è lui che ha creato l'uomo per il dominio sul mondo; ed ha disposto per lui due spiriti affinché cammini con essi fino al tempo stabilito della sua visita. Questi sono gli spiriti della verità e della ingiustizia ». 1QS 3, 15-19. Ed ancora: « Dio ama

(13) R. De Vaux, ivi, col. 953.

(14) Citeremo i testi qumranici nella traduzione offerta da L. Moraldi nell'op. cit. riservandoci di indicare eventualmente la divergenza di lettura rispetto ad altri autori, quando questa abbia una qualche incidenza sull'interpretazione di testi che prenderemo in esame.

Secondo il Moraldi (*op. cit.*, p. 141, nota 13; cf. pp. 116-117) è probabile che questa parte di 1QS. avesse una primitiva esistenza indipendente.

(15) Per la distinzione tra dualismo statico e dinamico cf. Nauck citato dal Braun, in *op. cit.*, II, pp. 173 e 174.

Il dualismo interiore è sottolineato dal Moraldi, *op. cit.*, p. 141 nota al 13: « Inizia qui l'imposizione di un insegnamento fondamentale per tutta la comunità: il dualismo luce e tenebre, e la dottrina dei due spiriti; è un aspetto primordiale della natura e della condizione umana che si esplica interamente tra queste due forze contrapposte: appunto per questo la vita dell'uomo è una lotta e un dramma interiore prima che esteriore "fino al tempo stabilito della sua visita" (r. 18); in ogni uomo vi è, infatti, in dose diversa, luce e tenebre, spirito di verità e spirito di ingiustizia. In tal modo ognuna di queste due forze ha l'impero su di una parte dell'umanità; lo spirito di verità e la luce sui figli della luce, lo spirito di ingiustizia e le tenebre sui figli delle tenebre, anche i figli della luce non possono sfuggire al combattimento, al peccato, ai flagelli delle tenebre e del suo spirito; i due spiriti che coabitano in ogni uomo e ne caratterizzano l'esistenza, non solo si combattono intimamente, ma anche esternamente con lotte sovrumane per la coalizione dei due schieramenti dei figli delle tenebre e della luce, e questi soccomberebbero se in loro soccorso non intervenisse Dio che ha creato e domina gli uni e gli altri. La varietà delle tendenze umane, buone o cattive, si riassume dunque nella diversità dello spirito informatore di ogni uomo; e la qualità di ogni spirito ha segni e caratteri distintivi: le virtù (IV, 2-6) e i vizi (IV, 9-11) ».

l'uno da tutta l'eternità e si compiace eternamente in tutte le sue azioni; l'altro ha in abominio e detesta per sempre la sua comunione e tutte le sue vie ». 1QS 4, 1.

Nessuna comunicazione dunque tra i due mondi che non sia la lotta; nessuna possibilità di passaggio tra l'uno e l'altro: aspetto sottolineato anche dalla disciplina della comunità qumranica (16). A questa impostazione corrisponde anche l'attesa escatologica della comunità: Dio annienterà, alla fine, lo spirito delle tenebre e le sue schiere (17).

Questa definitiva vittoria di Dio sul male corrisponde alla dottrina rigorosamente monoteistica che Qumrân condivide con il Vecchio Testamento e da esso ripete: Dio — l'abbiamo letto anche nei testi sopra citati — è il principio assoluto di tutto, anche dei due spiriti. Il dualismo risulta in tal modo decisamente attenuato (18). Un'altra ragione addotta come fondamento dell'attenuazione del dualismo qumraniano è questa: esso è un dualismo di lotta, riguarda l'agire, non si pone sul piano metafisico; il Moraldi lo definisce, con il determinismo che comporta: « non fisico e assoluto, ma etico e relativo » (19). Di contro sta l'affermazione del Käsemann, che, se non si riferisce direttamente al nostro punto, vale tuttavia a fortiori per esso. Egli, infatti, dopo aver posto un collegamento tra la demonologia paolina ed « un certo dualismo metafisico », continua: « Tuttavia questo viene negato, perché lo si ritiene inconciliabile con la fede nella creazione. Non si dovrebbe far questione di parole. Riconoscere Dio come creatore del mondo e della propria esistenza, non esclude affatto la constatazione che, dopo la caduta di Adamo, cuore, volontà e pensiero dell'uomo siano corrotti e caduti nel potere di potenze demoniache. Anzi l'intendere la redenzione come creatio ex nihilo escatologica, presuppone necessariamente questo modo di vedere. Solo una teoria, la quale postuli la libertà del volere, avrà interesse a svigorire il dualismo metafisico fino a farne un dualismo etico » (20). A noi pare che la distinzione tra il piano operativo ed etico sul quale si porrebbe il dualismo qumraniano, piuttosto che su quello fisico e metafisico possa essere giustificata solo a partire dall'esame del o dei piani sui quali si pongono in generale le affermazioni dottrinali della comunità, e del riconoscimento, all'interno di esse, dei due piani in questione. Altrimenti troppo facile risulta la caduta

(16) Si ricordino ad es. la proibizione assoluta di comunicare i risultati degli studi svolti dalla comunità; la rigorosa separazione dei membri della comunità dal mondo circostante ecc.

(17) Cf. Moraldi, *op. cit.*, nota al 20, p. 145.

(18) Cf. Kuhn, *R. G. G.*, V, col. 747; Braun, *op. cit.*, II, p. 173.

(19) L. Moraldi, *op. cit.*, p. 142 nota al 13. Cf. H. Braun, *op. cit.*, II, pp. 172-173.

(20) Käsemann, *Prospettive Paoline*, Brescia, 1972, p. 42. Cf. Burrows, *More Light...*: « The dualism of the Qumran theologie is ... primarily ethical but with a cosmic dimension... ». « It is not an absolute dualism, grounded in the nature of things » (p. 281).

nell'errore di interpretare una dottrina secondo categorie concettuali non pertinenti.

Osserva il Moraldi a proposito di 1QS 3, 13-4, 26: « Una esposizione così lapidaria e chiara dello stretto dualismo luce-tenebre, della dottrina dei due spiriti, della loro vita e della determinazione del tempo della loro attività non ha alcun completo parallelo nella letteratura ebraica dell'epoca, ma è inquadrata assai bene negli altri testi di Qumrân » (21). Una constatazione di tal fatta impegna ovviamente gli studiosi nella ricerca delle fonti — e particolarmente di fonti extra-ebraiche — di questo dualismo. S'è pensato anzitutto di poter riconoscere fonti gnostiche (22). In generale possiamo indicare come elementi tra i quali vige — nella Gnosi ed in Qumrân — una certa analogia: la conoscenza come principio della salvezza, ed il suo riferimento alla rivelazione dei misteri divini; la concezione dell'anima; la figura del redentore; il dualismo e certe sue formule determinate; ed anche — sul piano del comportamento pratico, caratteristico di certi gruppi gnostici — certe forme di ascetismo rigoroso (23).

La considerazione più generale che si propone a proposito di questi rapporti sottolinea come, prima che in singoli punti di dottrina, Qumrân e la Gnosi si differenzino a livello delle strutture categoriali fondamentali: questa pensa « fisicamente », quello no (24). Accettata una simile differenziazione risulta ben chiaro come gli stessi elementi, trasposti dall'uno all'altro contesto di pensiero, vengano ad assumere significato e portata ben diversi.

Anche dalla considerazione analitica dei singoli elementi sopra indicati sembrano offrirsi nuove ragioni per rifiutare una dipendenza di Qumrân dalla Gnosi. Perciò soprattutto sulla scia del Kuhn, s'è sostenuta l'ipotesi che riconosce operanti su Qumrân, oltre che il mondo biblico — in forma determinante — ed ebraico in generale (25), dottrine iraniane (26).

---

(21) L. Moraldi, *op. cit.*, p. 142, nota.

(22) Per la bibliografia a questo proposito cf. L. Moraldi, *op. cit.*, p. 142, nota.

(23) Cf. Burrows, *Prima di Cristo...*, pp. 246-255 dove offre una rapida sintesi di questi problemi. La conclusione generale che egli trae suona così: «Nelle credenze della setta, si possono scoprire analogie con lo gnosticismo, ma gli adepti non si discostavano dalla antica tradizione ebraica fino al punto di far proprio il dualismo metafisico degli gnostici o la loro elaborata mitologia della redenzione » (ivi, p. 265).

(24) Cf. Braun, *op. cit.*, II, pp. 172-173. Lo stesso autore nota però che se si considerano i testi dei due gruppi in riferimento ad altri testi — ad es. quelli ermetici — dello stesso ambiente culturale, l'opposizione tra una Gnosi caratterizzata da categorie intellettuali di tipo "fisico", e Qumrân orientato alla lotta e all'agire, s'attenua sino a risolversi in una distinzione puramente quantitativa (ivi, p. 174).

(25) Ancora il Burrows, in *Prima di Cristo...*, p. 256: «Anche se influenze estranee possono aver contribuito a formare le idee degli adepti di Qumrân, i fondamenti della loro dottrina sono pienamente ebraici e derivano soprattutto dal V. T.».

(26) Kuhn sottolinea che dall'Iran e non dal V. T. sorge in particolare il dualismo (*R. G. G.*, V, col. 747). Il Burrows, anche per spiegare le analogie tra Gnosi e Qumrân, afferma: « Ma, se lo gnosticismo non ha direttamente influito sul giudaismo della

Se confrontiamo i moduli nei quali si esprimono il dualismo qumranico e quello paolino, balzano immediatamente allo sguardo alcuni tratti nei quali l'analogia sembra risultare evidente: per Paolo, come per Qumrân, il mondo è campo di lotta di due potenze opposte; gli uomini soggiacciono all'una o all'altra di queste forze, e conseguentemente manifestano due opposti modi di comportamento; le due forze sono spesso denominate luce e tenebre; agli eletti è rivelato il mistero di Dio; un certo parallelismo presentano pure gli elenchi delle virtù e dei vizi. In ambedue ancora la presenza di un monoteismo rigoroso viene ad attenuare la radicalità del dualismo.

Particolarmente convincente appare l'analogia con la dottrina e le formule qumraniche di un passo paolino: intendiamo riferirci a II Cor. 6, 14-7, 1 (27). Esaminiamolo brevemente:

v. 14 b: opposizione tipica di Qumrân, così come tipica è al v. 14 c l'opposizione tra luce e tenebre. Ambedue presenti in 1QS, 3, 19 sgg. già sopra indicato.

v. 15 a: Beliar: appare in questo unico passo nel Nuovo Testamento, mentre frequente è in Qumrân, — spesso nella forma Belial — o in testi prossimi a Qumrân (28).

---

setta di Qumrân, è però possibile che ambedue abbiano attinto alla medesima fonte. Le idee comuni ai due movimenti fiorirono nello zoroastrismo, la religione dell'antica Persia. Forse, come afferma il Kuhn, i rotoli del Mar Morto sono l'espressione di quel momento in cui la corrente dell'influenza zoroastriana confluì nel gran fiume della tradizione ebraica; la corrente così formata, prosegue il Kuhn, sfociò da una parte nel N. T. e dall'altra nello gnosticismo » (*op. cit.*, pp. 253-254).

Anche E. Lohse (in *Die Texte aus Qumran*, München, 1964) riconosce la dipendenza di Qumrân, particolarmente quanto al dualismo, dall'Iran e aggiunge: « Da die Juden im Perserreich lange Zeit friedlich mit den Anhänger der iranischen Religion zusammenlebten, ist es gut verständlich, dass die Juden manche iranischen Vorstellungen übernahmen um mit ihrer Hilfe auszusagen, wie sie die Ereignisse ihrer Zeit verstanden und den Sinn der Geschichte zu deuten versuchten. Doch blieb der iranische Dualismus in den jüdischen Kreisen nicht unverändert, sondern wurde dem Glauben Israels an Gott als Schöpfer der Welt und Lenker der Geschichte eingefügt » (p. XV).

Per una visione sintetica delle posizioni degli studiosi cf.: Braun, *op. cit.*, II, pp. 172-173. Bibliografia in: Moraldi, *op. cit.*, pp. 141-142, nota.

(27) Per una presentazione della problematica attinente il passo, della posizione degli autori, ed una analisi dello stesso si veda: Braun, *op. cit.*, I, pp. 201-204.

(28) Osserva il Moraldi: « Il nome proprio Belial ricorre più di trenta volte nei grandi scritti di Qumrân finora pubblicati e sono approssimativamente così distribuite: cinque nella regola della comunità, dieci volte negli Inni, sei volte nel Documento di Damasco, e dodici volte nel presente rotolo della guerra; si legge ancora ad es. in 4Q. Test. 23 e in 4Q. Flor. I, 8-9 e II, 2. Non v'è dubbio che gli esseni di Qumrân fossero interessati nella personalità e nell'azione di Belial » (in *op. cit.*, pp. 291-292 nota a 1Q. M. 1,5).

E dopo aver delineato alcuni aspetti fondamentali di questa dottrina, continua: « Queste note caratteristiche hanno riscontro in scritti apocrifi e in particolare nei Testamenti dei dodici patriarchi e nel libro dei Giubilei ... Nell'Antico Testamento il sostantivo Belial ricorre molte volte: secondo alcuni esegeti si tratta di un nome comune

v. 15 b: la opposizione fedele - infedele non è presente in Qumrân.

v. 16 a: l'opposizione tra tempio di Dio e idoli non è conosciuta in Qumrân; ma tipicamente qumranico è il teologumeno che identifica la comunità con il tempio, e che non va quindi attribuito genericamente al giudaismo (29).

v. 16 b sgg.: il dovere della separazione è fondato con un testo veterotestamentario (30), così come l'obbligo di evitare l'impurità; tuttavia ambedue gli elementi assumono una caratterizzazione tipica in Qumrân, sino al punto da poter essere addotti come ragione del sorgere della comunità qumranica. Nella quale la purificazione è intesa sia in senso morale che rituale, mentre in Paolo il senso è esclusivamente morale.
7, 1: qui appare ancora un tratto caratteristicamente qumranico: la carne è indicata come prossima al male, al peccato; ma in questo non si diversifica, nel passo, dallo spirito; e, come lo spirito, può essere purificata: affermazione non altrove rinvenibile in Paolo; ma di questo diremo più diffusamente.

Se confrontiamo questi passi con altri di Paolo nei quali ritornino motivi dualistici, — come accade ad es. in Rom. 5, 12-21; 6; 13, 12-14 — dobbiamo senz'altro riconoscere che qui siamo ben più prossimi a Qumrân di quanto solitamente non accada. Che dunque Paolo, coscientemente o meno, abbia accettato una terminologia di chiaro carattere qumraniano non è oggetto di discussione. Diverse invece sono le ipotesi circa l'origine concreta e precisa di questo passo: se esso sorga direttamente da Paolo, o se egli l'abbia recepito da Qumrân, e questo direttamente o attraverso la mediazione della comunità cristiana primitiva. Secondo alcuni Paolo

---

equivalente a "malizia, malvagità, cattiveria", mentre secondo altri (ed è assai probabile) è un nome come Satana che a volte corrisponde a un nome proprio, altre volte a un nome comune. Belial si legge una volta nel Nuovo Testamento nella forma "Beliar" (2 Cor., 6, 15) » (ivi, p. 292).

Il Burrows richiama l'ipotesi secondo la quale Paolo a questo punto si rifarebbe alla primitiva tradizione cristiana la quale, a sua volta, rifletterebbe le idee della setta qumranica (in *Prima di Cristo...*, p. 325).

(29) Cf. Kuhn, *R. G. G.*, V, col. 753. Scrive il Braun: « Auf das Qumran-Analoge dieses Topos weisen Betz, Cullmann und Schnackenburg hin. Betz und Cullmann bringen eine reiche Materialfülle; Schnackenburg nennt 1Q. S. 3, 6 f.; 8, 5 f.: 9, 3-5. Gerade hier wird man mit Qumran - Abhängigkeit in der Tat zu rechnen haben, denn diese Gleichsetzung ist nicht allgemein - jüdisch, sondern nur qumranisch, freilich bleibt in Qumran das Interesse am konkreten Tempel wach für jene Zeit, da der Kult im konkreten Endzeittempel wieder rein gehandhabt werden kann ... » (in *op. cit.*, I, p. 190). Cf. ivi, p. 202.

(30) A proposito della citazione ancora il Braun: « Fitzmyer erinnert dankenswerterweise daran, dass das in II Kor. 6, 18 stehende Zitat aus II Sam. 7, 14 sich auch in 4Q. Florilegium 1, 11 finde und dort den Bestandteil einer Zitatenkombination bilde » (in *op. cit.*, I, p. 204). Dalla situazione che si delinea attraverso il confronto con altri simili dati Braun trae la seguente conclusione: « Fitzmyers Folgerung, Qumran wie die Kirche hätten also bestimmte alttestamentlische Texte, denen sie beim Zitieren den Vorzug gäben, wird den Sachverhalt richtig beschreiben » (ivi, p. 121).

avrebbe assunto, trasformato, e adattato cristianamente, un testo di Qumrân (si pensa soprattutto a 1QS, 3, 20 sgg.: l'adattamento cristiano consisterebbe prevalentemente nella sostituzione di Cristo in luogo dell'angelo della luce). Secondo altri Paolo avrebbe assunto il testo — di origine giudeo-cristiana — senza modificazioni, per mostrare al suo interlocutore, qumranita giudeo-cristiano, d'essersi fatto, pur egli, qumranita, secondo il suo proposito d'esser ebreo con gli ebrei, gentile con i gentili (31).

Il Braun giudica questa ipotesi fantastica; e dopo aver richiamato che i limiti della trasformazione cristiana del testo originale qumranico eventuale sono da indicarsi nella sostituzione di Cristo al posto del principe della luce, e nell'introduzione dell'antitesi fedele-infedele, conclude per l'accettabilità dell'ipotesi che indica il testo come prevalentemente qumranico, e difficilmente attribuibile a Paolo (32).

Se si confrontano più attentamente — prescindendo da questo passo — il dualismo qumranico e paolino le somiglianze che prima abbiamo rilevato sembrano alquanto attenuarsi. Si nota anzitutto che già l'opposizione luce-tenebre (l'elemento, pareva, di origine tipicamente qumranica) manca dei tratti d'una perfetta analogia (33). In Qumrân inoltre si oppongono due spiriti, in Paolo spirito e carne. Abbiamo già indicato come la carne sia per il primo purificabile, e non lo sia invece — ad eccezione di II Cor. 7, 1 già discusso — per il secondo. Kuhn indica come terminologia specificamente essenica l'opposizione tra le opere delle tenebre e le armi della luce, come ricorre ad es. in Rom. 13, 12 (34). Braun invece afferma che la formulazione dualistica propria di questo passo non è qumranica: mancano in Qumrân le « armi della luce »; una somiglianza remota è solo rinvenibile in 4QTest (4Q 175); ben diverso il peso dell'analogia con CH1, 23; manca ancora nel quadro del dualismo qumranico la metafora del deporre e rivestire, ampliamente testimoniato invece nell'ambiente storico-religioso distinto da Qumrân (35). Né qumranico appare il dualismo di Rom. 6.

Altro elemento al quale abbiamo già fatto cenno è l'insistenza sul fatto che agli eletti, in Paolo come in Qumrân, vengono manifestati i

---

(31) Cf. Burrows: «All these may be considered instances of Paul's constant effort to be "all things to all men" (I Corinthians 9, 22). Paul has also the conflict of light and darkness and even the expression "sons of light (...); but Murphy points out that in sharpest contrast to the covenanters Paul was conscious of being sent to the Gentiles "to open their eyes, that they may turn from darkness to light and from the power of Satan to God" (Acts 26, 18) » (in *More Light*,,,. p. 122).

(32) H. Braun, *op. cit.*, I, p. 203. Cf. Kuhn, *R. G. G.*, V, col. 753.

(33) Cf. la diffusa trattazione di Braun, *op. cit.*, I, pp. 185-186 con la conclusione: « ... der paulinische Licht - Finsterniss - Dualismus ist nicht alttestamentlich und geht nicht auf Jesus von Nazareth zurück; seine präzise religions geschichtliche Heimat scheint aber auch nicht Qumran speziell zu sein, denn andere hellenistisch-orientalische religiöse Aussageweisen stehen manchen paulinischen Formulierungen näher ».

(34) Kuhn, *R. G. G.*, V, col. 753.

(35) Cf.: Braun, *op. cit.*, I, pp. 176; 186.

misteri di Dio; ma anche questo non prova una dipendenza del primo dall'altro, perché esso appare come un tratto largamente documentato — oltre che nella gnosi — nell'apocalittica tardo-giudaica.

Un aspetto che non solo distingue, ma viene a costituire una precisa antitesi tra Qumrân e Paolo è la diversa valutazione della legge. Per Qumrân lo spirito santo conduce alla retta ubbidienza proprio nella Legge; in Paolo la Legge è piuttosto lo strumento della hybris della carne che vuol raggiungere attraverso di essa la giustificazione (36).

S'è già notato anche il parallelismo esistente tra gli elenchi delle virtù e dei vizi di Qumrân e di Paolo; ma la critica ha pure constatato che, anzitutto, gli elenchi differiscono notevolmente; in secondo luogo le concezioni qumraniche sono rigorosamente inalveate nel dualismo e nella escatologia della setta; e finalmente secondo Qumrân i vizi sorgono dallo spirito dell'errore, e si attuano semplicemente nella carne, mentre per Paolo essi dalla carne traggono origine, come il buon comportamento dallo spirito: ciò che dà anche alla terminologia simile, o identica, un significato profondamente diverso (37).

La conclusione più equilibrata ci pare quella proposta dal Braun e già incontrata nel Burrows: innegabile è la parentela tra il dualismo qumranico e quello paolino; questo non implica tuttavia la dipendenza del secondo dal primo, dal quale lo differenziano troppi punti importanti. Né tale conclusione comporta, alternativamente, la dichiarazione della dipendenza di Paolo dalla Gnosi: alla quale peraltro sembrano avvicinarlo certe formule più ancora che a Qumrân (38).

Carne (bsr) in Qumrân e in Paolo

La frequenza con la quale abbiamo incontrato il concetto di « carne » svolgendo alcuni aspetti della dottrina qumranica ce ne ha, già, indicato il rilievo; ma l'interesse maggiore sorge per noi dal confronto che è possibile istituire con la teologia paolina. Il Moraldi, senza affrontare mai in forma analitica l'argomento, dedica ad esso alcune note, in una delle quali, dopo aver succintamente indicato il significato che il termine « carne » assume in una serie di passi qumranici, conclude: « E' appena il caso di notare l'evidente analogia con il linguaggio paolino » (39). Proprio al fine di poter giudicare più esattamente la portata di questa analogia, vorremmo ora affrontare in forma analitica, anche se rapida, l'argomento (40).

(36) L'osservazione è del Kuhn, dal quale altri la riprendono. Cf.: *R. G. G.*, V, col. 753. Braun, *op. cit.*, II, pp. 174-175 e passim.

(37) Si veda: Moraldi, *op. cit.*, p. 143 nota al IV; e particolarmente: Braun, *op. cit.*, II, pp. 173; 174; il par. 17 a pp. 286 sgg. (specialmente pp. 289-290).

(38) Cf.: Braun, *op. cit.*, II, p. 177.

(39) Moraldi, *op. cit.*, p. 385 nota al 29.

(40) Ci serviamo, per tale analisi, soprattutto dell'articolo di Meyer, nel *Th. W. z. N. T.*, VII, pp. 109 sgg., dedicato al nostro tema.

Il termine carne (bsr) appare anzitutto in accezioni che non presentano sfumature teologiche, né particolare rilievo antropologico: così si dice che la fedeltà alla regola di Qumrân attirerà « il beneplacito (di Dio) sulla terra più che la carne degli olocausti e del grasso dei sacrifici » (1QS, 9, 4). Si tratta qui semplicemente della carne degli animali (41).

Con un esplicito riferimento all'uomo incontriamo « carne » in 1QpAb. 9, 2. « I malvagi operarono contro di lui, orrori e vendette sul suo corpo di carne ». Si indica l'uomo nella figura concreta della sua corporeità, colta soprattutto nella dimensione della sua empiricità, della sua struttura biologica: è ciò che noi intendiamo volgarmente per corpo. Forse la specificazione « corpo di carne » accentua il carattere di precarietà del corpo, per cui esso può essere soggetto a malattie, percosse.

Nello stesso significato troviamo « carne » in 1QSa, 2, 5-8: « ... chiunque è colpito nella sua carne, paralizzato ai piedi ... colui che è colpito nella sua carne da una tara visibile agli occhi ... »: la carne è la struttura organica completa, di cui possono enumerarsi le membra, e che è possibile soggetto di tare.

Se in questi testi si può già intravvedere un riferimento alla precarietà che caratterizza l'uomo, questa è posta chiaramente in primo piano in altri passi. 1QH, 8, 31: « ... Annientando la mia forza... eonsumando la mia carne... », e alle linee 32-33: « ... la mia carne si era fusa come la cera... ». Tutto l'inno descrive il venir meno del corpo e delle sue parti; ma qui s'annuncia un altro tratto proprio del nostro concetto: il corpo, la carne non sono distinguibili dall'uomo: non è pensabile che ciò che si dice del corpo non sia detto di tutto l'uomo: affermazione che abbisogna di precisazioni e di chiarificazione, ma che ci pare risponda alla concezione veterotestamentaria e, in derivazione da questa, a quella qumranica.

1QH, 7, 17: « Nella carne non c'è per me rifugio alcuno ». Il testo delle linee 16-18 è lacunoso e di difficile interpretazione (42); il senso che gli si deve attribuire — almeno per quanto riguarda la formula da noi citata — pare tuttavia questo: non posso trovare alcun motivo di fiducia e di affidamento nella mia carne, cioè nella concretezza della mia realtà, nella sua finitezza mondana, nella sua precarietà, nei limiti delle sue possibilità. Se indichiamo con il pronome personale l'uomo nella sua singolare concretezza, nella sua collocazione in una situazione sempre definita, possiamo accettare che in questo caso la formula « nella mia carne » venga tradotta con « in me ».

Ancora come espressione della persona concreta, esprimibile dunque

(41) Ricordiamo l'unico passo (I Cor. 15, 39) nel quale Paolo usa il termine *sarx* per indicare la carne degli animali.

(42) Cf. Meyer, *Th. W. z. N. T.*, VII, p. 110 nota 107; il quale riporta anche la opposta lezione di Bardtke: « Und meine Zuflucht war Fleisch ». Con l'interpretazione del Meyer e del Moraldi concorda sostanzialmente Lohse (*op. cit.*, p. 139): « und fleischliche Zuflucht war nicht bei mir vorhanden ». Un passo parallelo è riconoscibile in 1QH, X, 25: « Né mi hai stabilito come rifugio l'istinto carnale ».

con il pronome personale, il nostro termine appare in 1QS, 3, 7 sgg.: « ... dallo spirito santo della comunità, dalla sua verità, è purificato da tutte le sue iniquità; dallo spirito di rettitudine e di umiltà è espiato il suo peccato; nell'umiltà della sua anima verso tutti gli statuti di Dio è purificata la sua carne, aspersa con acque lustrali e santificata con acque pure ». Il Meyer (43) afferma in questo passo una sinonimia tra anima e carne, indicanti ambedue la persona, e conclude semplicemente alla possibilità che carne venga a significare il proprio Io. Ma non ci pare che questo risulti immediatamente dal testo, se, come vuole lo stesso Meyer, la sottomissione dell'anima al comandamento di Dio indica la confessione del peccato, e il riconoscimento del comandamento divino, come presupposti affinché l'atto sacrale del lavacro restituisca la purità e la santità (44). Allora il lavacro indica la purificazione rituale in uso presso gli esseni, e la carne indica direttamente il corpo come ciò che è soggetto a questa purificazione. Questo ci pare doversi dedurre — anche se non tratta esplicitamente il nostro tema — dall'interpretazione che il Moraldi presenta a proposito delle « acque lustrali » di cui parla il testo (45). Soltanto da questa constatazione è possibile proporre rettamente il problema, e concludere anche, considerando i molteplici parallelismi espressi nel testo, alla concreta identità tra ciò che è indicato con il pronome, e l'aggettivo personale, con anima e con carne. (46).

In conformità ad un uso che troveremo come proprio del Vecchio Testamento carne assume un significato collettivo, che esprime in generale uomo, umanità: lo si riconosce agevolmente dal parallelismo che unisce, in 1QS, 11, 6-7, le formule « ... saggezza nascosta all'uomo... sapienza e pensieri prudenti (celati) ai figli di Adamo... sorgente di gloria (nascosta) al consiglio della carne »; ed ancora: « Per mezzo della tua mano benedica il consiglio di ogni carne » in 1QSb, 3, 28; « una vergogna per ogni carne » in 1Q, 34 fr. 3, I, 3.

Nei testi sinora considerati carne ci si è proposta in accezioni eticamente neutrali, con risonanze della umana precarietà, come chiusa alla comprensione del divino, come possibile oggetto di purificazione, e di benedizione divina. Nel momento in cui il divino s'affaccia su di essa, nel momento in cui è confrontata con Dio, e con le sue prerogative, e con le sue esigenze di santità, di purità, di giustizia, allora un greve squallore

(43) Meyer, *Th. W. z. N. T.*, VII, p. 110.

(44) Meyer, *Th. W. z. N. T.*, VII, p. 110, nota 105.

(45) Moraldi, *op. cit.*, p. 140 nota. Nella quale si presenta sinteticamente la problematica riguardante i riti di purificazione qumranici; e la relazione che con questi riti e la dottrina che li interpreta può aver avuto Giovanni Battista.

(46) Le relazioni risultano particolarmente evidenti nella traduzione proposta dal Lohse (*op. cit.*, p. 11): « Und durch den heiligen Geist, (der) der Gemeinschaft in seiner Wahrheit (gegeben ist,) wird er gereinigt von allen seinen Sünden, und durch den Geist der Rechtschoffenheit und Demut wird seine Sünde gesühnt. Und wenn er seine Seele demütigt unter alle Gebote Gottes, wird sein Fleisch gereinigt werden, dass man ihn mit Reinigungswasser besprenge und dass er sich heilige durch Wasser der Reinheit ».

viene progressivamente a caratterizzarla; la caducità, la bassezza, della creatura dinnanzi al Creatore si manifestano drammaticamente, sinistra si insinua l'eco della peccabilità e del peccato umano.

Sono anzitutto la grandezza, la potenza di Dio che anche quando si presentano in forma benevola e graziosa pongono in luce l'insuperabile distanza dell'uomo da Dio: 1QH, XVII, 23: « Tu hai creato l'esercito della conoscenza per narrare alla carne le tue gesta e gli statuti a colui che è nato da donna ». E' la risposta umile e riconoscente alla domanda che esprime meraviglia e sconcerto dinnanzi all'opera di Dio: «... che cos'è infatti la carne perché tu abbia compiuto per essa tali meraviglie... » (ivi, L, 21 sg.). Infatti: « Che cos'è colui che è carne perché possa comprendere i tuoi misteri? Essendo polvere, come può consolidare il suo passo? » (ivi, XV, 21).

L'instabilità del passo umano, frutto della caratterizzazione dell'uomo come carne, rappresenta il concretarsi nell'esistenza umana della impotenza della carne nei confronti della giustizia: è ciò che l'uomo comprende solo alla luce di Dio: « Ed io grazie al tuo discernimento, so che la giustizia non è in potere della carne, che non è di Adamo la sua via, e che l'uomo non può consolidare il suo passo » (ivi, XV, 12-13). E' questa distanza da Dio, dalla sua giustizia quello che definisce ultimamente la realtà umana: di fronte ad essa perdono valore e scompaiono tutte le distinzioni, tutte le differenze che, nell'ambito umano, possono affacciarsi: « Giacché nessuno è giusto nel tuo giudizio, né v'è alcun innocente nel tuo processo. Un uomo è dichiarato giusto da un altro uomo, un uomo da un altro uomo è dichiarato saggio, una carne è dichiarata gloriosa da una creatura di argilla, uno spirito è dichiarato forte da un altro spirito; ma in paragone alla tua potenza, nessuno è in forza ... » (ivi, IX, 14 sgg.).

Creatura di argilla, segnato dall'impotenza, incapace di giustizia: il fondamento di tutto è il radicale rapporto con il peccato che grava sull'uomo nell'arco intero della sua esistenza: « Quale essere di carne è capace di ciò? E quale creatura di argilla è così grande da compiere tali meraviglie? Essa è nell'iniquità già dal seno materno, e fino alla vecchiaia in una colpevole infedeltà. Io so che non è dell'uomo la giustizia, non è del figlio di Adamo la perfezione della via:... » (ivi, IV, 29 sgg.) (47). Ed ancora: « Che cos'è lo spirito di carne per comprendere tutte queste cose, per comprendere il tuo grande e meraviglioso segreto? Che cos'è colui che è nato dalla donna tra tutte le tue opere terribili? Egli è un edificio di polvere, una casa impastata con acqua che ha per fondamento

(47) Il testo è lacunoso e presenta alcune incertezze. Il Meyer presenta una lezione alquanto diversa: « Wer (, der) Fleisch ist (, ist) dessen (würdig), u. welches Lehmgebilde vermöchte grosse Wunder zu tun (, lebt es) doch in Sünde vom Mutterleibe an ...? » (*Th. W. z. N. T.*, VII, p. 110).

Ed il Lohse: « Was ist Fleisch im Vergleich dazu? Und was ist ein Lehmgebilde, um Wundertaten gross zu machen? Es ist in Sünde von Mutterleib an ... » (*op. cit.*, p. 127). Le differenze non incidono tuttavia sulla sostanza della interpretazione.

iniquità e peccato, una vergognosa nudità fonte di impurità e uno spirito perverso domina su di lui » (ivi, XIII, 13 sgg.).

Per questo « gli spiriti di perversità » penetrano profondamente nell'uomo e possono definire contro Dio il suo cammino: « ... il loro dominio è nelle mie viscere giacché è uno spirito di carne quello del tuo servo » (ivi, XVII, 25).

Questi testi pongono chiaramente in luce il rapporto tra carne e peccato, ma non lo definiscono ancora in forma soddisfacente: altre formule, altri termini, adempiono in essi la stessa funzione di carne; così che non è ancora possibile intendere carne come una specificazione di quello che s'esprime con « creatura di argilla, figlio di Adamo, nato da donna, o semplicemente uomo » (48). Abbiamo ancor visto il delinearsi di un rapporto tra spirito e carne. Possiamo a questo punto affrontare il problema di inquadrare la concezione qumranica della carne nell'ambito del dualismo che sopra abbiamo presentato. E' possibile, e sino a che punto, parlare di un'identificazione qumranica della carne con il mondo antidivino?

La soluzione di questo problema non può certo essere proposta in termini che compromettano quello che a proposito del dualismo qumraniano abbiamo già precedentemente affermato, ad es. per quanto riguarda il rigoroso monoteismo che condiziona ogni ulteriore speculazione e dottrina. Ma se da un lato ci si garantisce una sicura prospettiva per l'interpretazione, dall'altro altri elementi ci chiudono in una difficilmente superabile problematicità, anche in considerazione — come nota il Meyer — del carattere ancora incompleto delle pubblicazioni dei testi qumranici (49).

Una serie di testi testimonia chiaramente la presenza di una valutazione negativa della carne, presentata semplicemente come opposta a Dio, iniqua, colpevole. CD 1, 2: « Dio... è in lite con tutta la carne ed eserciterà il suo giudizio su tutti coloro che lo disprezzano ». Nello stesso documento, quando si presenta la distruzione degli uomini peccatori attraverso il diluvio, leggiamo: « ogni carne che era sulla terra asciutta spirò, essi divennero come se non fossero mai esistiti, essendosi comportati secondo la loro volontà ». (CD, 2, 20 sg.). Ritroviamo il senso collettivo di carne; si presenta la demoniaca presunzione dell'uomo che assume come norma suprema del suo comportamento non la volontà di Dio, ma la sua propria volontà, sino a levarsi al disprezzo di Dio. Il peccato-debolezza che prevaleva nei testi precedenti si configura più lucidamente nella sua luciferina realtà, assumendo il carattere della hybris. Ma diventa la forza opposta a Dio nel senso del dualismo metafisico? Non solo questo non è leggibile nel testo; non solo va escluso dal presupposto monoteismo; ma piuttosto

(48) Questi temi trovano negli Inni un particolare, anche se non esclusivo, sviluppo. Scrive in proposito Moraldi: « La natura mortale, fragile e peccaminosa dell'uomo e la sua assoluta dipendenza da Dio è espressa negli Inni in un modo così distinto e con accenti così forti da costituire un dato dottrinale che li distingue da tutti gli altri manoscritti di Qumrân ... » (*op. cit.*, p. 341).

(49) Meyer, *Th. W. z. N. T.*, VII, p. 111, N. 119.

appare qui negato dal fatto che Dio semplicemente domina nella sua assoluta sovranità, che segna il destino della carne perversa.

Altri passi qumranici ripropongono lo stesso orientamento: 1QM, 4, 3: « Da Dio (viene) la forza combattiva contro ogni carne iniqua ». 1QM, 12, 11-12: « Schiaccia i popoli tuoi nemici, la tua spada divori la carne colpevole ».

Ci piace citare per esteso un passo che raccoglie in forma sintetica buona parte dei tratti già incontrati, ed altri ne aggiunge ai quali non è andata ancora la nostra esplicita attenzione: si tratta di 1QS, 11, 9-16. « Ma io (appartengo) all'empio Adamo al consiglio della carne di ingiustizia! Le mie iniquità, le mie trasgressioni, i miei peccati, con le perversioni del mio cuore, (mi associano) al consiglio dei vermi, e di coloro che camminano nelle tenebre. Giacché Adamo (non è padrone) della sua via e un uomo non può stabilizzare il suo incedere; il giudizio, infatti, spetta a Dio e nella sua mano è la perfezione della via. Dalla sua scienza tutto deriva, egli stabilizza ogni essere secondo il suo piano e nulla accade senza di lui. Quanto a me, se vacillo, le benevolenze di Dio sono la mia salvezza per sempre: e se inciampo a causa dell'iniquità della carne, il mio giudizio è nella giustizia di Dio (e vi) resterà continuamente. Se scaturisce la mia angustia, egli estrarrà dalla fossa la mia anima e stabilizzerà i miei passi sulla via. Mi ha fatto avvicinare per mezzo delle sue misericordie e con le sue benevolenze egli introdurrà il mio giudizio. Con la giustizia della sua verità egli mi ha giudicato, con l'abbondanza della sua bontà espierà tutte le mie iniquità e nella sua giustizia mi purificherà dalle impurità umane e (dal) peccato dei figli di Adamo, per lodare Dio per la sua giustizia e l'Altissimo per la sua maestà. Sii tu benedetto, o mio Dio, che hai aperto alla conoscenza il cuore del tuo servo ».

Ritroviamo dunque in questo passo il rapporto carne-peccato: carne di ingiustizia, iniquità della carne. Nella 1. 12, dove appare questa seconda formula, si introduce, quasi di soppiatto, una distinzione tra io e carne di iniquità; tuttavia la distinzione non assume altro rilievo che quello espresso dall'opposizione tra l'uomo nello stato di perdizione e l'uomo salvato da Dio, sulla quale si articola tutto il passo. Un accenno rimanda alla dottrina qumranica della predestinazione, qui richiamata soprattutto in quanto si attribuisce a Dio la possibilità della salvezza, ma altrove elaborata in forme decisamente radicali: citiamo solo 1QS, 3, 15-16: « Dal Dio sapientissimo procede tutto ciò che è e sarà: prima che essi siano egli stabilisce tutto il loro piano, ed allorché esistono compiono le loro azioni in base a quanto è stato per essi determinato conformemente al piano della sua gloria senza alcun mutamento » (50).

(50) I passi nei quali è espressa la dottrina della predestinazione accorrono numerosi nei testi di Qumrân: si veda solo a mo' d'esempio: CD, II, 2-13; e particolarmente gli Inni: 1QH, I, 7-9; IV, 38; XV, 13-15. 17. Cf. a questo proposito: Moraldi, *op. cit.*, p. 343 e passim.

Iddio salva, per la sua giustizia, quest'uomo oppresso dall'iniquità: espierà le iniquità, purificherà dalle impurità umane: è possibile intendere queste impurità come coincidenti con la carne? Certo esiste un nesso tra le une e l'altra: lo dichiara tutto il discorso che abbiamo svolto a proposito di carne e peccato; ma osserviamo anzitutto che né qui, né, per quanto ci consta, altrove — dove pur si parla della carne come purificabile — si fa discorso di una purificazione « dalla » carne. Si potrebbe forse indicare un esempio in contrario in 1QH, 15, 16: « Hai innalzato dalla carne la sua (del giusto) gloria » (51). L'esempio verrebbe ancor più a taglio, anche se neppure allora diventerebbe decisivo per il nostro problema, se si intendesse, con Huppenbauer (52), carne come indicante qui la creatura caduta; ma l'interpretazione più probabile ci pare quella che identifica i termini dell'opposizione tra la gloria del giusto e la carne, con quelli di giusto ed empio: la parte dell'umanità "messa da parte per il giorno del massacro" » (ivi, 1. 17).

Questa opposizione tra giusti e ingiusti, figli della luce e figli delle tenebre, l'abbiamo già visto costituisce uno degli elementi più caratteristici del dualismo qumranico; ma essa non è riportabile ad una semplice opposizione tra carne e Dio, o, paolinamente, tra carne e spirito: la carne non è l'elemento opposto nel senso di un dualismo di tipo metafisico a Dio o allo spirito di Dio; meno ancora essa è un principio costitutivo dell'uomo nel senso di una dicotomia di tipo greco o ellenistico. Possiamo addurre come ultima conferma 1QS, 4, 20 sgg.: « Con la sua verità Dio allora vaglierà tutte le azioni dell'uomo e si monderà alcuni figli dell'uomo eliminando ogni spirito di ingiustizia dalle viscere della loro carne e purificandoli nello spirito santo da tutte le loro opere empie, aspergerà su di essi lo spirito di verità come acqua lustrale (a purificazione) da ogni abominio menzognero (nel quale) essi si sono contaminati a opera dello spirito impuro ».

In questa visione escatologica che presenta la vittoria definitiva di Dio sull'iniquità, non si oppone la carne contro lo spirito, ma lo spirito santo contro lo spirito impuro: la carne è presente come ciò che, contaminata dallo spirito di ingiustizia, sarà purificata dallo spirito santo, che ne prenderà pieno possesso. Si danno alcune difficoltà di interpretazione del testo e divergenze tra gli autori. L'interpretazione più seguita è così proposta dal Moraldi: « ... una parte della setta di Qumrân sarà da Dio purificata in conformità delle sue concezioni sulla attesa escatologica; ad es. in II, 25-III, 12 si insiste sulla necessità di entrare nella comunità per avere la salvezza e si promette la purificazione a tutti quanti entrano nel patto e si sottomettono alle divine prescrizioni;

---

(51) Con la traduzione proposta concorda il Lohse (*op. cit.*, p. 167); mentre il Meyer propone: « ... über das Fleisch ... » (*Th. W. z. N. T.*, VII, p. 112).

(52) Citato da Meyer, *Th. W. z. N. T.*, VII, p. 112, nota 128.

"dalle viscere...": secondo J. Licht... il testo afferma che Dio purificherà il corpo umano distruggendo ogni spirito cattivo dai tessuti della sua carne; questo senso rileva la totalità e la profondità della purificazione (la nozione della contaminazione morale non era nettamente distinta dalla contaminazione fisica) e come lo spirito divino debba purificare tanto il corpo quanto lo spirito dell'uomo; l'interpretazione può essere valida purché questa azione purificatrice sia intesa e limitata alla comunità dopo la distruzione dei cattivi (cioè di tutti gli altri uomini) in quanto rappresentante della nuova creazione dopo la distruzione di tutto ciò che era fuori della comunità... » (53).

Aggiungiamo che se ci troviamo concordi con ciò che in generale l'interpretazione qui proposta afferma, non ci pare giustificata la resa di « carne » con « corpo umano » con la successiva introduzione della terminologia corpo-spirito in un senso che qui non trova immediato fondamento; e ci pare ancora che interpretazioni divergenti del nostro passo (come quella proposta dal Vermès) (54) non incidono su quanto abbiamo affermato.

Possiamo ricapitolare gli elementi essenziali raccolti attraverso il nostro excursus — salve restando le divergenze già delineatesi — con quanto afferma il Meyer nella conclusione del suo studio (55) a prescindere dai luoghi nei quali il concetto di carne è adoperato in forma neutrale. esso indica l'uomo — come individuo o come collettività — nella sua creaturalità, e ne sottolinea la transitorietà, la peccabilità, così come la chiusura alla comprensione del disegno salvifico di Dio. Ma la carne non combatte contro lo spirito: piuttosto essa è il luogo dove si combattono lo spirito santo e lo spirito dell'errore. Solo alla fine dei tempi sarà decisa la lotta tra la luce e le tenebre; e solo allora l'umanità, e la carne, saranno definitivamente e completamente purificate.

Ma non può esservi discorso di un'appartenenza della carne al mondo semplicemente antidivino, nel senso di un radicale dualismo; né vi sono elementi di un dualismo antropologico di tipo platonico, nel quale si identifichi carne e corpo in opposizione allo spirito, che verrebbe a trovarsi impedito ed aggravato dalla sua unione col corpo. Piuttosto, pur

(53) Moraldi, *op. cit.*, p. 145, nota al 20.

(54) Citiamo ancora dal Moraldi: « Il testo ebraico usa due termini diversi per designare "uomo": le azioni dell'uomo (ebr. Gheber che può significare anche "eroe, forte") e figli dell'uomo (ebr. 'îsh: uomo nel senso più vasto del termine), perciò qualche interprete (G. Vermès, in *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden, 1961, pp. 56 e sgg.) propone di vedere in Gheber il messia e in 'îsh gli uomini: il messia sarà purificato e, in tal modo, abilitato ad ammaestrare "i giusti nella conoscenza dell'Altissimo" (r. 22); il Vermès fonda questa interpretazione sul testo III, 7-10 degli Inni, su alcuni passi scritturali ove il termine è da alcuni esegeti e da qualche antica versione interpretato come sinonimo di "messia", e su di un articolo di W. H. Browlee ... » (*op. cit.*, p. 145, nota al 20).

(55) Meyer, *Th. W. z. N. T.*, VII, p. 113.

riconoscendo l'accentuazione di alcuni aspetti a preferenza di altri, ci pare debba riaffermarsi l'alveo nettamente veterotestamentario della dottrina qumranica sulla carne.

Tutto questo ci orienta alla comprensione dei rapporti tra concezione qumranica e paolina, a proposito dei quali i critici vanno dall'affermazione di un'accentuata somiglianza, al riconoscimento di un puro accordo terminologico, che sottende però profonde divergenze dottrinali (56). Burrows sottolinea comunque che l'affinità tra i due va al di là della convinzione della corruzione umana; e che nessun altro documento giudaico presenta concezioni così prossime alle posizioni paoline (57).

E' chiaro che una precisa risposta al problema esige una adeguata trattazione della dottrina di Paolo, alla quale possiamo solo rinviare, e non solo per quanto riguarda il concetto di « carne », ma in generale le nozioni essenziali dell'antropologia paolina (58).

La risposta dipende ancora, in particolare, dalla determinazione della nozione di spirito, alla quale abbiamo già dovuto ripetutamente riferirci. Anche qui resta difficile tracciare una linea sufficientemente chiara che segni il divario tra la concezione paolina e quella qumranica indicandone le innegabili affinità, e le ancor più evidenti differenze. Ricordiamo solo i punti essenziali di confronto come sono posti in luce dal Burrows (59).

Per Paolo il cristiano non è più « nella carne » ma « nello spirito ». Paolo parla principalmente dello spirito di Dio o di Cristo. Egli associa il dono dello spirito con la fine del tempo; in Qumrân non si dà una tale connessione dello spirito con nessuno degli attesi messia. In Qumrân la divisione degli uomini in due gruppi guidati dallo spirito della verità e dallo spirito dell'errore avviene attraverso la predestinazione; anche Paolo è predestinazionista; ma egli pensa che lo spirito del credente comporti anche la libera accettazione della salvezza attraverso Cristo.

In Paolo, inoltre, lo spirito inabitante rappresenta per l'uomo un nuovo potere, capace di fargli superare il peccato; mentre per Qumrân la lotta tra i due spiriti non si decide chiaramente se non al tempo della «visita»: non pare sia presente qui l'idea dello spirito come garanzia della redenzione futura; e manca soprattutto in Qumrân quello spirito di figliolanza per il quale il cristiano si sente ed è figlio di Dio.

GIAN PIERO BOF

---

(56) Si veda ad es. in Moraldi, *op. cit.*, p. 342; e p. 385 nota al 29. Ma soprattutto Braun, *op. cit.*, II, pp. 175-176; Kuss, *Lett. ai Rom.*, II, p. 109.

(57) M. Burrows, *More Light ...*, p. 120.

(58) Per alcuni aspetti della dottrina antropologica paolina ci permettiamo di rinviare a: G. Bof, *Un'antropologia cristiana nelle lettere di S. Paolo,* Morcelliana, Brescia 1976.

(59) Burrows, *More Light ...*, p. 121; si confrontino anche pp. 291 sgg. Può essere interessante vedere quello che dice alle pp. 344 sgg. a proposito della fede qumranica nella risurrezione o nell'immortalità in *Prima di Cristo ...*, pp. 263 sgg.

IL RAZIONALISMO IN LITURGIA

Antonio Rosmini nel secolo scorso additava nel razionalismo il più grave pericolo per la teologia del suo tempo; oggi, a più di cent'anni di distanza, tale pericolo non solo non è cessato, ma grava anche sulla stessa vita religiosa e anzi su quel settore suo intimo che è la liturgia. Come si sa, Fede e culto, teologia e liturgia sono profondamente avvinte l'una all'altra, come risulta, tra l'altro, dal noto aforisma: « Lex credendi (esto) lex orandi ». Non stupisce perciò che ogni lesione al dogma provochi una degenerazione nel culto e che il razionalismo in teologia presto o tardi irrompa anche nella liturgia.

Una diagnosi del razionalismo nella teologia odierna ci porterebbe lontano; sia solo consentito tracciare alcune linee genetiche, e prima, la degenerazione teologica sotto la spinta del cosiddetto « Metodo trascendentale teologico » (1); una seconda, l'avvicinamento della teologia al marxismo di cui si è resa interprete la cosiddetta teologia della rivoluzione di marca latino-americana (2); terza, l'infiltrazione della teologia razionalista protestante, specialmente di quella Bultmanniana, con le sue diramazioni sui dogmi più decisivi del cristianesimo: divinità di Gesù Cristo, Resurrezione, Verginità di Maria, Madre di Gesù ecc. (3). Una delle critiche più subdole della teologia razionalistica si appunta contro il sacerdozio ministeriale; da cui inevitabilmente scaturisce l'attacco alla liturgia eucaristica. In tutto questo movimento strisciante di demolizione della Chiesa Cattolica (Paolo VI) nulla di nuovo: il razionalismo nella Chiesa ha remote radici e risale alle stesse origini del cristianesimo, come si rileva dalle esortazioni di San Paolo a non confondere il messaggio della Fede con la « Sophia » dei Greci. I susseguenti fenomeni dello gnosticismo e dell'arianesimo confermano l'incombente e ricorrente pericolo di interpretare il dogma in chiave mitica o storicistica.

---

(1) Fondamentale il saggio di Otto Muck: « *Die Tranzendentale Methode in der scholastichen Philosophie der Gegenwart* », Innsbruck, 1967. Questo metodo è entrato ad es. negli scritti di Italo Mancini (« *Teologia, Ideologia, Utopia* », Brescia, 1974), Giuseppe Cristaldi: « *Cristianesimo e filosofia contemporanea* » in « *Il cristianesimo e le filosofie* », Milano, 1971, pp. 74-101. In generale vedere il noto volume di Cornelio Fabro: « *La svolta antropologica di Karl Rahner* », Milano 1974, in cui si denunciano i pericoli di questo metodo, vincolato al razionalismo kantiano.

(2) Cito solo alcune opere dell'ex gesuita messicano José Miranda: « *Cambio de estructuras, Inmoralidad de la moral occidental* », Messico 1971; « *Marx en Mexico* », Messico 1972; « *Hambre de justicia* », 2.a ed. Messico 1972; « *Marx y la Biblia* », Messico 1971.

(3) Vedere per questo punto Cornelio Fabro: « *L'avventura della teologia progressista* », Milano 1974.

Agli inizi del nostro secolo fu S. Pio X a colpire la nuova forma di razionalismo che fu il « modernismo ».

Oggi però qualche cosa di nuovo ci differenzia dal modernismo: è il razionalismo in liturgia, non già perché il modernismo sia perento, ma nel senso che il razionalismo modernista ha trovato nella riforma liturgica decretata dal Concilio Vaticano II, il veicolo più idoneo per la sua ripresa e affermazione. Mentre dunque da una parte l'autorità della Chiesa affrontava il problema dell'aggiornamento della liturgia, il razionalismo teologico se ne impossessava come di uno strumento efficacissimo per il successo della sua campagna pseudo-culturale: il vantaggio di questa tattica è ovvio: da una parte non si attacca direttamente il dogma e quindi si resta coperti da eventuali accuse di eresia; dall'altra, si agisce sul fronte della prassi e dell'azione e perciò su di una linea più spettacolare ed efficace. Di qui le ambigue formule e parole d'ordine con cui si è stamburata la riforma da parte di questi razionalisti: razionalizzazione della liturgia, funzionalità delle riforme liturgiche, semplificazione del culto, rinnovamento dei riti contro l'invasione del barocco e contro le incrostazioni del medioevo, eliminazione delle soprastrutture cultiche tridentine e post-tridentine, liberazione da forme esteriori decadenti della vecchia religione agraria ecc.

Come si vede, si tratta di formule ambigue che servirono in molti casi da trappola per contrabbandare un pericoloso iconoclasmo come autentica riforma.

Che questa operazione sia riuscita in gran parte non v'è dubbio: in non pochi centri una furia devastatrice si è abbattuta sulla vecchia liturgia dagli anni 1964-1974 seminando ovunque confusione, sconcerto e desolazione. La guerra alle immagini sacre fu decretata per iniziativa privata in non poche chiese; i quadri sacri finirono sui mercatini di rione, sui banchi dei rigattieri assieme a candelieri preziosi di stile gotico o barocco. Si sono visti tabernacoli del '700 ridotti a canili; pissidi trasformate in coppe ornamentali da salotto, confessionali sventrati e bruciati, balaustre artistiche rimosse e cacciate in ripostigli sudici. E i risultati? Chiese nude, spoglie di tutto, con un tavolo non sempre decente al posto dell'altare e... molte poltroncine comode per impedire ai fedeli di inginocchiarsi.

Si pone così la domanda: come è accaduto tutto ciò? La risposta ci sembra ovvia: dalla ambiguità e confusione di tutta l'azione riformatrice liturgica. La parabola del buon seminatore sembra la più idonea: mentre il buon grano era stato seminato nel campo, di notte — mentre il padrone dormiva — l'« inimicus homo superseminavit zizania ». L'equivoco però non poteva durare a lungo: quando il grano incominciò a crescere subito comparve anche la zizzania ... ma ormai il male è fatto; non resta che lasciare che grano e zizzania crescano fino a maturazione: poi si dovrà provvedere a bruciare la zizzania.

A parte il programma che in futuro la Chiesa dovrà stabilire per il

risanamento della liturgia, qui ci proponiamo di esaminare le fonti e le forme del razionalismo liturgico allo scopo di renderci conto della confusione in cui ancor viviamo, mentre la zizzania crescendo nella Chiesa manifesta sempre più i guasti nel settore della liturgia.

Le centrali della confusione

Non è facile fornire una documentazione che stabilisca le responsabilità della grande confusione. Intendiamo solo esemplificare, lasciando ad altri l'ingrato compito di denunciare. E primo, la responsabilità di alcuni teologi: ad es. L'ex-domenicano Pfünter e già professore all'Università di Friburgo-Svizzera, nel 1972 pubblicava un volume dal titolo: *« Macht, Recht, Gewissen im Kirche und Gesellschaft »*, in cui tra l'altro sostiene che la liturgia romana altro non sarebbe che il fatuo prodotto dei pavoni della Curia romana, anzi equivoca esibizione di una mentalità mediterranea; apparato numinoso dell'arcaico mondo laziale; residuo di culti pagani dell'Asia Minore e del culto dei Cesari. E, rivolgendosi all'opera di Pio XII, egli apostrofa il grande pontefice Romano come responsabile di una Chiesa « sacrale e sacramentale ».

Durante il Congresso Eucaristico nazionale di Udine 1971 fu diffuso un opuscolo in cui si cercava di interpretare l'Eucarestia con parametri sociologici: da cui la discussione sul modo di indurre la comunità ad esprimersi nella Eucaristia, sul senso di attribuire alla S. Messa come sintesi dei bisogni convinzioni esigenze dei fedeli presenti ecc. Da cui l'esplicito programma: « Nuovo linguaggio, più ascolto, più rischio » e cioè: ricorso ad immagini e associazioni di idee pragmatiste e aderenti al concreto; ascolto delle ansie aspettive e esigenze dei cristiani e non cristiani in modo che la celebrazione offra una risposta « funzionale » a tutti; rischio per tentare nuove forme liturgiche anche se ciò comportasse l'errore (*« Eucaristia e comunità locale »*, Udine, 1971, pag. 21).

E che dire delle riviste liturgiche? Si deve riconoscere che alcune di esse consciamente o inconsciamente hanno contribuito a creare da una parte l'idea che in liturgia tutto o quasi si doveva cambiare (con scandalo degli stessi fedeli); dall'altra, l'incertezza nel suggerire i surrogati alle distruzioni o manipolazioni già operate.

Ci risulta ad es. che in India alcuni liturgisti hanno sostenuto e sostengono una indianizzazione radicale della liturgia compresa l'introduzione di testi indù (come l'Upanisad, i Veda ecc.) e di riti o gesti propri della casta bramina; il guaio poi era che siffatto rituale non era gradito ai neo-convertiti provenienti da tribù animiste, che abitano fuori dalle regioni a prevalenza induista.

Possiamo fermarci qui, anche perché le informazioni su quanto è accaduto e accade sono sempre limitate. Veniamo ora all'analisi delle tre forme di razionalismo liturgico.

Le forme del razionalismo liturgico: l'iconoclasmo

Le forme del razionalismo liturgico si possono ridurre a tre: la prima forma riguarda la lotta contro l'esistenza dei simboli liturgici; la seconda, invece contro l'essenza; la terza, l'orizzontalismo delle formule liturgiche.

La prima forma è la più radicale, ma anche la più esteriore e — si direbbe — brutalmente visibile: la chiameremo con un vocabolo ben noto nella storia ecclesiastica — ma da noi assunto in senso più lato — *iconoclasmo.* La seconda è più sottile, poiché non ripudia il simbolismo liturgico, ma ne offre una versione immanentistica cogliendo del simbolo solamente la sua realtà di segno: ne risulta così una forma impalpabile di razionalismo molto insidiosa per la Fede. La chiameremo *umanesimo liturgico,* per il fatto che i segni della liturgia vengono adibiti non già a significare il regno invisibile della Fede ma distorti ad esprimere la umanità astratta, come diremo più avanti.

La terza forma si manifesta come scelta di strumenti liturgici che esprimano l'umanità più che la divinità; in particolare questa forma di razionalismo non riguarda più i segni ma i testi e le formule; si tratta perciò di un umanesimo filtrato non da una ermeneutica mondana dei segni, ma da una predicazione unidirezionale, addomesticata e ben manovrata attraverso una scelta di testi che rientrino nel quadro di una visione cristiana di tipo gnostico o sinarchico. Chiameremo questo razionalismo: *biblicismo liturgico - gnosticizzante.*

Incominciando dalla prima forma di razionalismo, intendiamo subito precisare che noi non ci proponiamo di esaminare l'iconoclasmo nel suo aspetto teologico, storico, biblico, bensì antropologico. Intendiamo cioè dimostrare che l'iconoclasmo, prima ancora di essere un errore teologico, è una mancanza di rispetto verso l'uomo religioso.

L'iconoclasmo è infatti una forma di razionalismo cultuale che colpisce la simbolica, ossia la componente segnica della religione per confinarla al sistema delle credenze interiori. Il moderno razionalista inorridisce per una genuflessione, per la riverenza ad una immagine sacra, per le processioni, per le aspersioni di acqua benedetta, per il rosario ecc.; ritiene che si tratti di rigurgiti di idolatria e di superstizione, di paganesimo redivivo o residuo. Di qui le sue idiosincrasie per la pompa liturgica, per le luci, i suoni e i colori che accompagnavano i riti di ieri; di qui la sua lotta spietata a tutto ciò che non rientri nel quadro della sua pianificazione cerebrale della nuova freddissima liturgia.

Contro questo razionalismo che mira a distruggere l'apparato esterno della religione, una antropologia rispettosa della realtà umana ha da eccepire per molte ragioni.

L'uomo infatti si compone di corpo e di anima; sicché la sua religiosità non è confinata ai soli pensieri e ai progetti della volontà, ma si regge spesso sul corpo, sul sentimento e sulla immaginazione; per il cristiano la Fede « qua creditur », ossia la Fede del cuore (*Rom.* 10, 8-10)

si esprime e traduce in « *fides quae creditur* », ossia in fede del labbro e perciò della comunità (4), in fede pubblica.

Anche solamente per stare, come si è detto, nell'ambito filosofico, la religiosità esterna, affidata ai segni esteriori, ai gesti e ai riti è rivendicata dalla stessa psicologia più avanzata. Lo nota il famoso scienziato C. G. Jung, dapprima amico e poi avversario di S. Freud (5); circa venti anni fa inviava ad un anonimo collega di Germania dalla Svizzera una lettera in cui tra l'altro affermava: « Il protestantesimo con il suo *razionalismo* (s.n.) ha inaridito la religione fino a ridurla (se ancora in ciò si crede) al solo dogma trinitario e all'Incarnazione; il cattolicesimo invece custodisce i valori della simbolica; e così non solo rispetta la natura umana, ma ne favorisce l'espressione religiosa più profonda. Se i Riformatori avessero compreso l'alto senso simbolico della S. Messa, non l'avrebbero soppressa; ne è venuta fuori invece una religione noiosa, meschina » (6). Lo stesso Jung dichiarava che la proclamazione di Maria SS.ma Assunta in Cielo ad opera del Sommo Pontefice Pio XII si doveva considerare come l'evento più importante in questi ultimi 400 anni anche solamente sotto il solo profilo della simbolica religiosa.

Ciò potrebbe apparire stupefacente: Jung nemmeno credeva in Dio; eppure la sua testimonianza sta dalla parte della scienza psicologica, che in questo settore non ha particolari interessi religiosi da tutelare.

Ma l'esperienza conferma la scienza: oggi nella società socialista al posto della religione ufficiale (che è in tutti i modi osteggiata e perseguitata) ecco spuntare le manifestazioni della cosiddetta civiltà secolarizzata: cortei e vessilli e frasi scandite in modo da ricordare le litanie dei Santi. E anche là ove il comunismo non sta al potere, assistiamo a manifestazioni secolarizzate con rituale caratteristico: si pensi all'apertura dei giochi olimpici. G. K. Galbraith (« *The New Industrial State* », trad. it. Torino, 1968, pag. 4) parlando delle riunioni dei Consigli di amministrazione delle grandi aziende, ne pone in risalto la pomposa « liturgia » e riti. La città secolare dunque ha una sua liturgia pubblica ed esteriore, quasi come una rivincita sull'abolita liturgia esteriore e solenne delle processioni, delle litanie ecc. della Chiesa Cattolica.

I razionalisti dell'iconoclasmo dunque non tengono conto delle profonde esigenze della natura umana e forse non si accorgono di provocare crisi religiose profonde; infatti è noto come alcuni fedeli, sentendosi defraudati nella loro religiosità spontanea, o cercano forme religiose più consone alle loro inclinazioni, o lentamente perdono la Fede.

Che dire allora di quei pastori che hanno imposto al popolo fedele le loro fantasie liturgiche, che hanno trasformato la celebrazione eucaristica

---

(4) Dario Composta: « *Magistero della Chiesa e diritto* », in « *Divinitas* », XIX, 1975, pp. 50-51.

(5) Ennio Innocenti: « *La fragilità di Freud* », Milano 1975, pag. 34.

(6) Citato da Gion Darms: « *700 Jahre Thomas von Aquin* », Friburgo, 1974, pag. 16.

in una specie di campo di allenamento per provare e riprovare le proprie bizzarrie?

A discarico di questo clericalismo di cattivo gusto si sogliono addurre due attenuanti: la variazione dei gusti e la necessità di seguire i nuovi gusti popolari. Indubbiamente con il decorrere del tempo i gusti estetici cambiano sia nello spazio che nel tempo. Il senso estetico di un italiano si differenzia da quello di un nigeriano; la bellezza architettonica per il medioevo si esprimeva con il romanico o il gotico: oggi questi due stili suscitano stupore, ammirazione, ma non si rifiuta il cubismo contemporaneo: si desidera sobrietà nelle linee e semplicità espressiva. Dunque oggi (come ieri) occorre verificare la significanza dell'arte architettonica e della musica, la validità di certi gesti, il valore simbolico di suppellettili liturgiche ecc. Ma dobbiamo vigilare contro l'invasione della eccessiva tecnicizzazione della vita in genere e della stessa arte liturgica. Non si stenterà ad ammettere che oggi la tecnologia e i suoi inebrianti successi hanno galvanizzato l'opinione pubblica: tutto sembra adeguarsi allo « esprit de géométrie », ossia a quella visione del mondo e della vita che tutto riduce alla matematica: peso, profitto economico, massa, funzionalità. Ma tutto ciò restringe nell'uomo contemporaneo gli spazi per una schietta apertura al senso metafisico, per il gusto dell'invisibile, per un contatto poetico con la natura e l'arte. In un mondo in cui non ci fosse più simbolo, l'uomo non solo non sarebbe capace di ergersi verso il trascendente, ma nemmeno di incontrarsi con sé stesso (7). L'uomo tecnicizzato è un razionalista e perciò un unilaterale, un « deformato », incapace di fornire un giudizio equilibrato sul simbolo: non lo capisce più e forse lo disprezza. L'imporre dunque nuovi simboli liturgici in nome della mutazione di gusto non costituisce sempre un motivo oggettivamente valido. Questa panacea per il ricupero della Fede più volte si è dimostrata esattamente il vento malefico che spense gli stessi ultimi guizzi di Fede in chi si atteneva alla simbolica precedente. Insomma si voleva accontentare l'uomo « moderno » e si offese l'uomo « eterno ».

Rispondiamo ora alla seconda attenuante: si dice che occorre attenersi al gusto popolare. Anzitutto in non pochi casi si è proceduto senza interpellare il popolo (colmo di ironia per un'epoca ecclesiale che è stata definita come l'ora dei laici!). In secondo luogo tutti deplorano lo scadimento del senso religioso e l'allarmante ingigantire del fenomeno secolaristico. Dobbiamo seguire questo gusto? Non illudiamoci! Se lo spirito religioso degrada, degraderà anche il senso del simbolo. Il simbolo infatti è legato allo spirito e non lo spirito al simbolo. Non si può dunque affidare il gusto per le cose religiose e per il senso liturgico ad una generazione che ha smarrito le vie dello spirito (8).

Afferma A. Adam, liturgista di Magonza: « Tutto oggi si fa come se

(7) Cfr. Gion Darms, *op. cit.*, pag. 145.

(8) Joseph Pieper: « *Musse und Kult* », trad. ital. 1956, pag. 55.

la crisi di Fede debba attribuirsi alla forma liturgica precedente, senza che ci si accorga invece che la crisi di Fede ha radici ben più profonde e che la crisi della stessa vita religiosa si radica in una più diffusa noia causata dalla forzata partecipazione alla liturgia, trasformatasi in non pochi casi in indifferenza » (9). Si è voluta insomma la trasformazione dei simboli e non degli uomini. Di qui le delusioni! In conclusione l'iconoclasmo odierno è sviato anche solamente se si consideri sotto il profilo antropologico; di qui il suo fallimento, non senza però aver prodotto già gravi danni alla liturgia e perciò alla Fede.

L'umanesimo liturgico

Abbiamo definito l'umanesimo liturgico come una forma di razionalismo che limita il simbolo liturgico al suo significato segnico e in esso lo conclude. Per esemplificare: mentre il sacramento della penitenza come segno esterno di contrizione si espleta in preghiere e suppliche per ottenere mediante l'assoluzione del sacerdote il perdono da Dio dei peccati, se si considera come puro segno altro non rappresenta che il rimorso del peccatore di fronte alla comunità. Si chiede perdono non a Dio, ma alla assemblea. Così la celebrazione eucaristica non è l'attualizzazione del Sacrificio di Gesù sulla Croce, ma solo il banchetto di fraternità dei presenti alla celebrazione stessa. E' vero che la S. Messa è anche segno della Cena del Signore, ma anche questo stesso significato viene messo in ombra per porre in rilievo solamente un'altra cena: quella dei presenti. Come anche l'amministrazione del battesimo non significa la cancellazione del peccato originale e l'infusione della Grazia, ma la festa della vita umana: i parenti dell'infante presenti al rito (che nell'attuale oscuramento della Fede poco comprendono del segno efficace delle acque salutari), festeggiano nel tempio la nascita di un nuovo rampollo. Ciò è confermato dal modo con cui si assiste al rito: lampi al magnesio per fissare la data festiva della famiglia, sorrisi ad effetto, tripudio mondano ecc., senza che il sacerdote impedisca, ma anzi incoraggi questa profanazione. Come si può arguire da questi esempi l'umanesimo liturgico si distacca dalla vera liturgia per diverse lunghezze; anzitutto il segno sacramentale viene considerato non come produttivo della Grazia, ma come simbolo dell'umanità: fraternità conviviale, familiare, festa della tribù, ricorrenza dei fasti ancestrali ecc. In secondo luogo il segno stesso, mutuato dalla antica liturgia, viene intenzionalmente distorto ad una nuova simbologia, secondo l'ermeneutica antropologica odierna. Da parte del liturgo il simbolo va inteso secondo una certa teologia imperniata sul «metodo trascendentale teologico», ossia sulla « precomprensione » del rito e perciò secondo una visione storicistica, immanentistica. Non si intende il Sacramento secondo la causa efficiente,

(9) A. Adam, citato da Gion Darms, *op. cit.*, pag. 147.

ma secondo la causalità materiale; non secondo la volontà istitutrice di Gesù Cristo, ma secondo il « Geistzeit », secondo lo spirito del tempo. Così forse inconsciamente ragionavano gli estensori dell'opuscolo redatto in occasione del Congresso Eucaristico Nazionale di Udine: un sacramento vale per ciò che dice all'uomo d'oggi, non per ciò che Gesù ha voluto attribuire ad esso.

Da parte dei fedeli presenti al rito, l'ermeneutica del simbolo è rilasciata alle ideologie e opinioni personali, senza che una debita predicazione o iniziazione da parte dei pastori inizi i fedeli stessi a una univoca comprensione del simbolo stesso. Che i fedeli per ignoranza o indifferenza cadano in grossolani malintesi non stupisce; ma che i responsabili tacciano, siano reticenti o surrettiziamente favoriscano siffatti atteggiamenti sta a dimostrare l'insidia dell'umanesimo liturgico e il suo strisciante malefico influsso.

Come abbiamo rilevato sopra, l'umanesimo liturgico non intacca l'*esistenza* del simbolo, ma la sua *essenza* e perciò lo svuota del suo vero significato invisibile.

Infatti secondo la teologia cattolica ogni sacramento è segno per una triplice dimensione: è « signum rememorativum », « signum demonstrativum », « signum prognosticum »; è « signum rememorativum » dell'evento storico della nostra redenzione di Gesù Cristo morto e risorto; è « signum demonstrativum » della presenza reale della Grazia; « signum prognosticum » della futura salvezza. Sicché in ogni sacramento il passato si congiunge al presente per indicare il futuro nella speranza. I tre aspetti sono compresenti e coessenziali, tanto che la mancanza di uno infirmerebbe l'essenza stessa del sacramento.

Orbene, l'umanesimo liturgico nega la triplice dimensione segnica dei sacramenti; in ciò si differenzia dal razionalismo protestante che negava o nega uno dei tre aspetti, come quando ad es. riduce l'eucaristia solo al «signum rememorativum». Giustamente fu detto perciò che il razionalismo moderno è la somma di tutte le eresie: infatti non solo riduce la « significanza » sacramentale, ma addirittura la nega rotondamente per assumere una « significanza » mondana, laica. Questo gravissimo errore fu denunziato da S. Pio X nella famosa enciclica « Pascendi » in cui si denunciava tra i gravi errori del modernismo, quello di avere privato i sacramenti del loro valore di segni efficaci della Grazia per poi appiattirli a semplici simboli umani.

L'umanesimo liturgico è dunque un errore ben più grave dell'iconoclasmo; da una parte salva l'esigenza religiosa dell'uomo (come esige la psicologia), dall'altra scardina la dimensione soprannaturale dei simboli e tutto livella al piano delle cose umane. Di qui anche la sua ambiguità e subdola capacità a convincere; se l'iconoclasmo trova nemici immediati nello stesso popolo fedele, l'umanesimo liturgico può insinuarsi persino nei Pastori e farli complici dei propri errori.

Qui non si intende negare ai segni sacramentali e in generale a tutta la simbolica religiosa una dimensione umana: ogni sacramento, in quanto segno, contiene un appello all'uomo in quanto uomo: l'acqua significa purificazione; l'olio significa irrobustimento del corpo; la mensa significa fraternità, festino familiare ecc. Sotto questo aspetto la predicazione sacramentale trova nella verità umana dei simboli una nuova manifestazione del mistero dell'Incarnazione: come Gesù si è incarnato per rendersi visibile e reale all'umanità da salvare, così i sacramenti assumono una dimensione esteriore, visibile per la determinazione dell'opera salvifica di Dio. Ma chi dei sacramenti cogliesse solo l'aspetto esteriore, implicitamente negherebbe l'Incarnazione del Verbo e pertanto ridurrebbe il cristianesimo a religione umana.

Il biblicismo liturgico gnosticizzante

L'espressione biblicismo liturgico gnosticizzante rappresenta la terza forma di razionalismo liturgico; la formula è un po' complessa, perché complessa ne è la realtà e le sue caratteristiche. Diciamo subito che questa forma condivide con l'umanesimo liturgico la visione orizzontale della liturgia: il biblicismo liturgico mira all'uomo o almeno più all'uomo che a Dio. Tuttavia esso si scosta dalla forma precedente poiché si esprime attraverso una calcolata dosatura delle formule liturgiche e non nella ermeneutica mondana del rito. L'umanesimo liturgico punta sui simboli; il biblicismo sulle formule deprecative, sulle letture, sulla scelta dei brani biblici od orazioni liturgiche usate nei riti.

Esso può essere suddistinto in due sottospecie: quello privato e quello pubblico. E' privato quella forma di razionalismo promossa da gruppi non ufficiali o da singole persone che compiacciono gli uomini in generale o i gusti nazionali, regionali sostituendo alle letture bibliche brani di autori pagani, sia pure illustri; è il caso già detto di alcuni liturgisti indiani che al posto del Genesi scelgono brani delle Upanisad e dei Veda. Ma — se sono vere le informazioni — anche in Europa invece del Vangelo o di S. Paolo in qualche Chiesa si sarebbe letto qualche squarcio di Marx o di Engels o di altri corifei del comunismo. Evidentemente qui ci troviamo a una grave manifestazione o di esasperato nazionalismo (come nel caso dell'India) o peggio di gnosticismo che affida la redenzione non già a Gesù Cristo ma alle religioni umane e anzi alle più prestigiose loro affermazioni della spiritualità e delle aspirazioni al trascendente, oppure sacrilegamente al comunismo.

Esiste un'altra forma di biblicismo liturgico gnosticizzante, quella pubblica, ossia quella che una attenta analisi sui testi della riforma liturgica rivela come fortemente indiziata di orizzontalismo.

Lasciamo ai competenti uno studio critico più vigilante; intanto noi ci limitiamo a rilevare alcune omissioni, o silenzi significativi: a) *I. Cor.*

11, 27-29; il passo ove san Paolo indica ai fedeli la necessità della confessione prima di ricevere la SS. Eucaristia (*Probet autem seispum homo*), vien omesso al Giovedì Santo, nella solennità del « *Corpus Domini* », nel lunedì della sett. 24, anno II, e anche nella Messa votiva della SS.ma Eucaristia; b) Il brano *Gal.* 6, 1-10 vivamente propone ai fedeli l'umiltà, il rispetto di Dio (*Deus non irridetur),* la vita eterna, la carità regolata. Ebbene, questo passo non è mai stato inserito nei testi liturgici; al contrario sono stati preferiti altri brani che possono favorire altre visioni del cristianesimo; c) Un altro brano, *I Tess.,* 4, 1-7 condanna la impurità; è stato espunto dal lezionario festivo; al contrario è proposta ai fedeli la lettura del peccato di Davide, il giuramento di Jefte (*Giud.* 11) ecc.: d) I compilatori ben si sono guardati dal proporre nelle letture domenicali i brani del N. T. in cui si avvertono i fedeli a non comunicare con il mondo: *I Gv.* 2, 15-17; *Giac.* IV 4 segg. ecc.; e) Il brano *Ef.* VI, 10-18 (che una volta appariva nella dom. 21 dopo Pentecoste) è stato radiato dalle letture domenicali: forse per attenuare il senso della esistenza del demonio?; f) Il culto degli Angeli è stato messo in ombra; nella domenica 23 per annum si leggono i brani *Matt.* 18, 15-20 e non 1-7 ove la presenza degli Angeli è proposta esplicitamente; g) il brano *Ebrei* X, 31 (*Horrendum est incidere in manus Dei viventis*) è stato omesso nella domenica 19 C! Ecc.

Bastino questi cenni: intanto è da rilevare che non pochi personaggi che presiedevano alla compilazione dei lezionari dei messali e del breviario sono stati allontanati dai dicasteri romani. Segno che l'abuso è stato segnalato. Intanto il guasto è rimasto nella liturgia; non che le cose siano irrimediabili. Ma conviene indicare deviazioni affinché la lettera e lo spirito della riforma siano riportati in un prossimo futuro alla loro nativa purezza.

Conclusione

Ratzinger, noto teologo tedesco tutt'altro che sospetto, ha scritto recentemente « Dobbiamo opporci... all'appiattimento razionalistico, ai discorsi approssimativi e all'infallibilità pastorale che degrada la liturgia al rango di "circolo di paese" e vuole abbassarla a livello fumettistico ». E' un rimprovero grave; è significativo che anche il Ratzinger trovi nel razionalismo la radice di una degradazione sempre più inquietante della liturgia e che attribuisca, per finissima ironia, gran parte delle responsabilità alla « infallibilità pastorale », ossia ai centri burocratici che legiferano in nome dei Pastori con aria di infallibilità.

Siamo certi — per riferirci alla già citata parabola del buon seminatore e della zizzania — che quando verrà il giorno delle messi la zizzania sarà bruciata. Preghiamo il Signore perché il giorno della purificazione si avvicini.

DARIO COMPOSTA

LAS CASAS,
PROFETA CRISTIANO PER GLI INDIOS

Al p. Las Casas, testimone e protagonista nel processo di evangelizzazione del Nuovo Mondo, si attribuiscono in genere nomignoli pittoreschi. Sfiorando appena l'argomento mi fermerei ad un paio di opinioni. La prima si trova nell'annotazione conclusiva di un suo biografo moderno: « Le idee del frate Bartolomeo della Casa contengono i principi fondamentali della missionologia moderna riaffermata dal II Concilio Vaticano, insieme con le basi della dottrina politica che più tardi avrebbero trionfato nelle *Relecciones* » (1). La seconda si trova nella chiosa del « raccoglitore » delle sue *Obras Escogidas:* la *Apologética Historia* è un'« antropologia della speranza » (2), vale a dire non « una somma di dati etnografici », bensì l'« espressione unitaria » di una ideologia che cerca di « definire l'uomo in termini naturali e di accadimento storico », il primo trattato postagostiniano di antropologia in cui si tenta di comprendere, insieme, il carattere, il destino e le opere del protagonista-uomo » (3).

Ebbene, questo uomo protagonista, oggetto dell'antropologia lascasiana, è, anzitutto e soprattutto, l'*indio* americano. A lui egli dedicò una serie infaticabile di azioni e di scritti che lo raffigurano, di fronte alla storia, a volte come « profeta » e come « precursore », a volte come « padre » e « protettore », e a volte, infine, come discussa pietra dello scandalo. Ciò di cui non vi è dubbio è la sua dedizione assoluta alla grande opera missionaria di quel momento storico: l'evangelizzazione del Nuovo Mondo. Dal 1516, anno in cui presenta alla corte dei reggenti Cisneros e Adriano i suoi *Memoriales,* fino all'ora della sua morte, a Madrid il 18 luglio 1566, trascorrono cinquanta anni di ininterrotto lavoro a favore della nobile causa che fu la ragione della sua vita. Ancora nel 1565 egli scrive un *Memorial al Consejo de Indios,* che è una specie di testamento, di autobiografia e di sintesi del suo *idearium* evangelizzatore: « E' a conoscenza di V. A. e di tutta la Spagna, come è noto in tutte le Indie, da quanti anni cammino in questa (Corte regale) e davanti a questo Consiglio Reale delle Indie, dandomi da fare e provvedendo al recupero delle genti indigene

---

(1) M. Giménez Fernández, *Casas o Casaus, Bartolomé:* « Diccionario de Historia Eclesiástica de España », t. I, Madrid, Instituto Enrique Flórez, CSIC., 1972, p. 376.

(2) J. Pérez de Tudela, *Significado histórico de la vida y escritos del P. Las Casas:* « Biblioteca de Autores Españoles », t. 95, Madrid, 1957, p. CXVII.

(3) ID., *Estudio crítico preliminar a:* B. de las Casas, *Apologética Historia* (BAE 105), Madrid, 1958, pp. XXI-XXII.

di quelle che chiamiamo le Indie » (4). E conclude con un compendio imponente, riassunto della sua impresa non comune: «Con questa supplica, che, giunto alla fine della mia vita, presento a V. A. e con le note conclusioni che in due piccoli trattati offersi a S.M. nei giorni scorsi, credo di avere compiuto il ministero che Dio mi affidò » (5).

Di tutto il numeroso lascito letterario del p. Las Casas — vero monumento classico di missionologia — ci interessa rilevare, *hic et nunc,* la sua lezione sulle culture aborigene o indigene. Per diversi motivi: in primo luogo, per l'esperienza che ebbero l'ampiezza e il metodo della sua ricerca; in secondo luogo, per il giudizio positivo e valido che la sua opera offre; in terzo luogo, per la personale assimilazione di elementi eterogenei; e, alla fine, per la modernità dei suoi punti di vista.

La descrizione analitica e l'alta considerazione delle culture indie si trovano diffuse in tutta la vasta opera lascasiana, però esse emergono, potenti e paradigmatiche, nella sua *Apologética Historia.* Questo è un libro che nasce come digressione, come un capitolo della sua magna *Historia de las Indias;* e il suo nucleo è talmente fertile, onnipresente e « profetico » nell'*idearium* lascasiano che a poco a poco prende forma di opera *a se stans,* opera dai profili bellissimi e unica nel suo genere. Basta leggere l'epigrafe originale per accorgersi del suo enorme interesse antropologico-culturale: « Sommario di storia apologetica sulle qualità, disposizioni, descrizioni, cielo e suolo di queste terre e condizioni naturali, politiche, sociali, modi di vivere e costumi delle genti delle Indie Occidentali il cui dominio sovrano appartiene ai Regali di Castiglia » (6).

Se la *Historia de las Indias* (7) è un pozzo di notizie, quasi tutte di prima mano, sul Nuovo Mondo; se « *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* » (8) è « l'opera più importante di Las Casas sotto l'aspetto delle idee » (9); la *Apologética Historia* costituisce un indiscutibile anticipo sui moderni postulati antropologici e mesologici (10), a dimostrazione del suo valore obiettivo nell'accostamento alle culture indie.

---

(4) B. de las Casas, *Memorial al Consejo de Indias* (1565), en: *Obras escogidas,* t. 5 (BAE 110), Madrid, 1958, p. 536.

(5) *Ib.,* p. 538.

(6) Ed. J. Pérez de Tudela, 2 vol. (BAE 105 y 106), Madrid, 1958; ed. O'Gorman, 2 vol., México, 1967.

(7) Ed. J. Pérez de Tudela, 2 vol. (BAE 95-96), Madrid, 1957.

(8) B. de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión.* Advertencia preliminar, edición y anotaciones por A. Millares. Introducción por L. Hanke. Versión española por A. Santamaría. México, Fondo de cuitura económica, 1942.

(9) E. Ruiz Maldonado, *B. de las Casas y la justicia en Indias:* « La ciencia tomista » 101, 1974, p. 351.

(10) Cf. J. Höffner, *La ética colonial española del s. XVI. Cristianismo y dignidad humana,* Madrid, Cultura Hispánica, 1957; M. D. Chenu, *El Evangelio en el tiempo,* Barcelona, pp. 191-201 y 570-571; C. Soria, *Fray Bartolomé de las Casas, ¿historiador, humanista o profeta?:* « La ciencia tomista » 101, 1974, pp. 411-426.

Queste indicazioni preliminari giustificano in pieno la profondità dell'*idearium* lascasiano attenendosi alle sue stesse parole.

Il p. Las Casas concepì l'idea centrale della sua *Apologética Historia* subito dopo aver indossato il saio domenicano. In effetti « iniziò » a redigerla nel 1527, a Puerto de Plata — dove fece l'esperimento di seminare « tre fasci » di grano — senza prevedere quando l'avrebbe terminata (11). La interruppe una infinità di volte, a causa delle sue inesauribili campagne a favore degli aborigeni, però non la dimenticò mai. Mentre la stava scrivendo, la data d'inizio veniva evocata con nostalgia, come tutto quel mondo nuovissimo e meraviglioso. Le allusioni autobiografiche ai « quasi sessanta anni » di esperienze indie indicano che queste furono vissute in lungo e in largo per tutta la sua « profetica » vita (12).

La *Apologética Historia* è un libro che, da un lato, presenta una struttura tipicamente scolastica nella limpidezza della costruzione e, dall'altro, una modernità di idee sbalorditiva.

La sua enorme estensione — 267 capitoli — impedisce una sintesi affrettata che, necessariamente, svilirebbe le sue gustose digressioni, i suoi discorsi eruditi e soprattutto la lucida passione « pro indis » che è presente in ogni pagina.

Anche a costo di renderla troppo scheletrica, tenterò di sottolinearne quattro o cinque punti luminosi:

1) La *causa finale* o intenzionale, del tutto coerente con l'*idearium* lascasiano;
2) *Lo sviluppo della tesi,* sulla base di elementi ideologici, teologici, giuridici e pratici;
3) *L'analisi delle culture indie* mediante la ricerca introspettiva e attraverso modi comparativi;
4) *Le forme lessicali indie* che rimangono nella riflessiva prosa lascasiana insieme con il problema che la diversità delle lingue aborigene poneva;
5) *L'aggancio o accordo* di questa antropologia analitica nell'*idearium* di pacifica evangelizzazione che è sostegno e chiave di volta nel pensiero del p. Las Casas e nella mesologia moderna.

La causa finale

Il p. Las Casas, parte, come buon peripatetico, dalla *causa finale,* dal *primum in intentione.* Il primo capitolo dell'opera manifesta chiaramente la sua intenzione *apologetica,* cioè difensiva, dimostrativa. In mille

(11) B. de Las Casas, *Apologética Historia,* cap. 2: *Obras escogidas,* ed. cit. III, pp. 11-12: dell'esperimento del grano torna a parlare nel cap. 20: III, p. 62.

(12) «[...] diamo fine a questo libro, e rendiamo grazie a Dio immensamente per averci concesso giorni di vita e forza e assistenza da vederlo finito »: *ib.* cap. 263: III p. 434.

maniere e discorsi aveva udito affermare, persino da persone dotte, che gli indios erano subuomini, e, per conseguenza, inadatti all'evangelizzazione. A dimostrazione del contrario, egli organizza la sua *Apologética Historia,* dimostrando che gli indios non soltanto si trovano a un livello psichico umano di tipo medio bensì persino superiore a quello raggiunto dagli antichi popoli culturalmente più sviluppati, come furono i greci e i romani.

« La causa finale era conoscere a fondo così tante nazioni (13) di genere molto diverso e calunniate da qualcuno che non temeva Dio e non teneva conto di quanto sia male davanti al giudizio divino calunniare sia un uomo sia un popolo e, a maggior ragione, un intero mondo così vasto, scrivendo che non erano popolazioni di buon senso e capaci di governarsi, con senso politico autosufficiente e con ordinate istituzioni, e, conseguentemente, né mansuete, né pazienti, né umili ». Alzando lo sguardo al cielo, il p. Las Casas osserva che nel caso in cui la calunnia avesse rispecchiato la realtà, il fatto avrebbe provato la supposizione di un mostruoso errore da parte dell'*opus creationis et conservationis,* impensabile nell'onnipotenza e nella provvidenza divine (14). Niente di meno che una ipotesi mostruosa. « Come se la divina provvidenza nella creazione di un così gran numero di anime razionali si fosse distratta permettendo la deviazione della natura umana, per la quale Dio tanto aveva voluto fare e fece, in una parte del globo così immensa come è quella abitata da questa razza umana, permettendo che potessero essere tutti incivili e, per conseguenza, mostruosi, contrariamente all'inclinazione naturale della gente umana, quando Dio non permette che possa sbagliare così nessuna altra specie di creature corruttibili, se non appena qualcuna come fenomeno isolato e di quando in quando ».

Appoggiandosi a questo principio teologico, si accinge a dimostrare l'impossibilità di tale contraddizione secondo la logica di sottili analisi antropologiche.

« A dimostrazione di verità — dice — e cioè che è vero il contrario, si riportano e si compilano in questo libro, con riferimento principale alla descrizione e genere e circostanze felici di queste terre in ciò che attiene la geografia, e in parte alla cosmografia, sei cause naturali », che sono: « l'influenza del cielo, la dislocazione della regione, la struttura ambientale gradevole agli organi del senso esterno e interno, la clemenza e soavità del clima, l'età avanzata degli anziani, la bontà e salubrità della temperatura. A queste sei cause si aggiungono, in convivenza armoniosa e con ottimi risultati antropologici, altre quattro cause accidentali che sono: la sobrietà nel mangiare e nel bere, l'equilibrio nelle passioni, la temperanza dei sensi, una buona gerarchia di valori ». « Per tutte queste qualità

(13) Sebbene sul testo stampato risulti « desde » (fin da), mi sembra che la lettura esatta sia « de este » (di questo).

(14) Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae,* I P., q. 45, prol.

che concorrono a formare un particolare tipo umano, quello dell'indio, l'indagine approda a dimostrare che, parlando *a toto genere,* chi più chi meno gli indios risultano possedere bontà, ingegno sottile e buoni sentimenti, risultano essere naturalmente dotati di quella prudenza che il filosofo chiama triplice: monastica, economica e politica ». L'autore metterà un impegno speciale nel dimostrare quest'ultima qualità, cioè la prudenza politica, in quanto, secondo lo schema aristotelico, essa comprende una gamma ricchissima di dimensioni dinamico-costitutive nella *polis* temporale e spaziale. Nel nucleo politico, infatti, si trovano compresi lavoratori, artigiani, soldati, persone abbienti, magistrati e ministri di giustizia, governatori o amministratori del bene pubblico e, alla fine, i sacerdoti. Tutti questi elementi formano la trama vitale della comunità umana e « fanno qualsiasi comunità autosufficiente e temporalmente bene avventurata ».

In questo vasto prospetto o organigramma egli conferisce una attenzione primaria alla politica nell'accezione per nulla azzardata di *moltitudo ordinata* (15); cioè l'immagine dell'alveare umano intelligente, laborioso, pieno di vita, il cui tipo « spiritualizzato » è la Chiesa; in realtà, la possibilità di una comunione e di una comunità ecclesiale — mèta dell'evangelizzazione — trova la sua base nel contesto politico. Perciò Las Casas, che sa dove è diretto il suo pensiero, scrive questo passo: « Quanto alla politica dico che non solo dimostrarono di essere persone molto prudenti e di sentimenti vivi e sorprendenti nel reggere la loro comunità (pur senza la fede e la conoscenza del vero Dio), persone governate con saggezza, prosperose nella giustizia, al punto che di tante e diverse nazioni che ci sono nel mondo, delle più lodate e civili, poche possono essere paragonate nel governo politico e nei costumi, e di poco le superano le più sagge di tutte, come i greci e i romani, nel seguire le regole della ragione naturale » (16).

Questa in termini chiari, è la « causa finale » o tesi della *Apologética Historia.*

Lo sviluppo della tesi

L'esposizione di questa tesi stupenda comporta un enorme dispendio di energia; alla fine di molti anni di lavoro risultò in un'opera monumentale che, come già accennato, si compone di quasi trecento capitoli. Vi sono, indubbiamente, delle digressioni; però soprattutto, vi si trova sensibilità, esperienza d'osservazione e di ragionamento, passi eruditi e fedeltà alla mèta prefissata.

Lewis Hanke mise in rilievo il capitale informativo dell'*Apologética Historia* per il modo diretto di avvicinamento alla *polis* indiana e per i suoi

(15) Cf. *ib.,* III P., q. 8, a. 1 ad 2.

(16) AH (= *Apologética Historia*), *argumento:* III, 3-4.

anticipi antropologici alla scienza moderna (17). Pérez de Tudela, da parte sua, preferì metterlo in rilievo come « esposizione del pensiero di un'epoca organizzata in risposta ai problemi capitali che si ponevano allora con l'effettiva apertura storica ad uno scenario universale », sebbene vissuta, come è ovvio, nell'ispirazione del coacervo culturale del suo secolo (18), il che non esclude un personalissimo e validissimo apporto in prospettiva. Vi è ancora un terzo rilievo: il modo di preparare il terreno per la futura evangelizzazione. Questa, mi sembra, è l'intenzionalità di sottofondo nell'impressionante andatura del discorso lascasiano. Forse troppe diramazioni impediscono di vedere ciò che dà corpo, alimenta e pervade ogni angolo dell'*Apologética Historia.* E' evidente che compito del p. Las Casas è in primo luogo accumulare dati di geografia, cosmografia, etnologia, psicologia, ecc. Ma principalmente provvedere a non perdere di vista l'obiettivo della « causa finale », che è quello di abbattere gli ostacoli teorici che si opponevano ai suoi metodi di evangelizzazione pacifica.

Alla fine di un viaggio interminabile il lettore si ricrea nel seguire discorsi descrittivi e discorsi filosofici, ma in questi ultimi affiora non soltanto l'erudizione bensì pure la teologia. La descrizione, per esempio, della « Gran Vega » di Santo Domingo presenta una pittoresca occasione per un assaggio di cristianesimo a frate Luis de Granada: « Ho per certo — dice — che nessun uomo prudente e saggio che abbia visto e valutato la bellezza e l'allegria e l'amenità e il comportamento di questa Vega stimerebbe inutile il viaggio dalla Castiglia fino a qui ». E continua dicendo che nessun « filosofo curioso e cristiano devoto », dopo averla vista non potrà non fermarsi « a contemplare il potere e la bontà di Dio che in questo mondo visibile cosa tanto degna e bella e dilettevole creò (...) e attraverso la stessa visione possa elevarsi in contemplazione, poiché tali sarebbero gli allestimenti invisibili del cielo che Dio tiene pronti per coloro che avranno fede e adempieranno alla sua volontà » (19).

Le preferenze del p. Las Casas per Hispaniola sono note. Per lui, quella terra è un paradiso, i Campi Elisi. Le lodi della terra che elargisce con generosa penna, non si limitano alla « Gran Vega », ma si estendono in misura non minore alla terraferma, ai suoi paesaggi, ai suoi fenomeni: il p. Las Casas percorre in pratica tutto quel mondo meraviglioso appena scoperto e sogna perfino di arrivare a terre ancora inesplorate. La descrizione del vulcano Masaya, in Nicaragua, è di sapore delizioso e di prima mano (20). Non meno interessante è la descrizione della flora e della fauna di ogni paese.

---

(17) Cf. Lewis Hanke, *B. de las Casas, pensador, político, historiador, antropólogo,* La Habana, 1949.

(18) Cf. J. Pérez de Tudela, *l. c.*, p. XXI.

(19) AH 8: III, 31-32.

(20) AH 112: III, 388-393.

Però ciò a cui maggiormente egli vuole arrivare è la dimostrazione della sua tesi, anche a costo di numerose circonlocuzioni. Nel capitolo CCLXIII ribadisce, quasi in forma riepilogativa, che gli indios sono alla pari con altri popoli per ricevere l'Evangelo: « E in tal modo resta dichiarato, dimostrato e chiaramente definito [...] essere tutte le genti di queste nostre Indie, per quanto naturalmente umanamente possibile e pur senza luce di fede con comunità, luoghi, ville e città sufficientemente provvedute e ricche e, pur non vivendo come noi politicamente e socialmente, gustare la felicità civile che in questa vita una buona e ragionevole e saggia e felice repubblica può desiderare avere e gustare senza di nulla mancare ».

Qui vi è l'aggancio per una evangelizzazione fruttifera: « Tutto ciò, come si è detto altre volte, in gran parte e senza esagerare, è universalmente considerato prodotto di buono ingegno naturale e di volontà ben disposta ad essere attratta, e convinta in una buona dottrina morale e certamente, alla nostra cristiana religione » (21).

Insomma, è con tale contesto ideologico che egli colloca le sue analisi sulle culture indie.

Le culture degli indios

Cielo e suolo delle Indie producono, come terra vergine, frutti rigogliosi. Il p. Las Casas, filosofeggiando su tali meraviglie, si ferma in ammirazione degli alberi da frutta, della fauna pittoresca, della terra e dell'acqua. Ma il miglior risultato delle Indie è l'uomo: l'*indio,* con il corpo sano e l'anima pura. Di « notevole » (22) bellezza fisica, di « buon giudizio » e di « eccellente intelligenza » (23). Casto e senza « nefande » (24) perversioni. Morigerato e lavoratore (25). In definitiva: « questi popoli indios, abitatori di questa parte del mondo, per natura o per costume bennati non hanno preoccupazioni o timori, come ormai è noto a tutti.

(21) AH 163: IV, 430-431.

(22) AH 34: III, 113-117.

(23) AH 38: III, 128-131.

(24) AH 36: III, 120-124: « Non si oppone a questo detto, né contraddice ciò che dicono alcuni [...] che vi sia qualcuno [...] che pecchi e si contamini con il suddetto vizio nefando perché non è esso universale [...]: e non c'è da meravigliarsi che in un mondo così grande e vasto e di così numerose nazioni pieno, essendo pagani, mancando loro grazia e dottrina, ebbero e abbiano questi e altri molti peccati dal momento che fra coloro che hanno nome di cristiani non mancano peccatori affetti da dette ignominie »: ib. p. 121. In cambio Las Casas è dell'opinione che il « male francese » sia una malattia india: cf. AH 19 (III, 58-60) « Non vi erano pidocchi nell'isola di Hispaniola, né male francese, né gli insetti chiamati nigues, però presso le Canarie e le Azzorre i pidocchi sono molti e nel viaggio ne muoiono molti ». Questo fenomeno richiede l'attenzione di Miguel de Cervantes nel Don Chisciotte.

(25) AH 35: III, 117-120.

Sono la dimostrazione che la modestia e la temperanza cui essi sono ligi servono a favorire lo sviluppo dell'intelligenza » (26).

La buona « disposizione » naturale e di costume si traduce quindi in una grande capacità per le cose dell'intelletto. Fra tutte queste, soprattutto, la « prudenza », qualità propriamente assistita da facoltà riflessive e dalla fantasia (27). E il prodotto, o effetto finale che lo interessava di più sin dall'inizio: la capacità organizzativa e politica. « Dimostrato sin qui che queste genti indie sono per natura di buoni sentimenti per causa naturale, da qui in avanti desidero provare e dimostrare che lo sono anche nell'applicazione delle proprie leggi di vita. Queste ultime non possono procedere se non da sottili ingegni e intendimenti molto buoni, uno dei quali e principali è la politica che li guida e il modo con cui sanno governarsi, nei quali modi traspare tutta la loro prudenza e tutto il loro ingegno: atti di buon giudizio di uomini che non hanno nulla di meno di altre genti considerate più « ragionevoli » (28).

Il « governo politico » comunitario presuppone, ad esempio, un « regime domestico » o familiare. Per questo vi è ancora una premessa di base: la prudenza monastica o individuale. Lo schema della tripla prudenza — monastica o individuale, economica o familiare e politica o sociale — serve all'autore come traccia per una ampia esposizione analitica che, per forza di cose, non possiamo qui riferire. E', comunque, una miniera d'oro di osservazione antropologica. Specialmente quando analizza l'ingegno dell'indio per produrre il « fuoco » e il « pane cazabì » (29). O l'uso della coca e del tabacco (30). Ma ciò che maggiormente tende a dimostrare è la perfezione della « società india », tanto a livello domestico quanto a livello politico di grande regno o impero. Per il p. Las Casas, il *regno del Messico* (azteca) e il *regno del Perù* (inca) non hanno nulla da invidiare ai regni antichi dell'Europa e dell'Asia per ricchezza, organizzazione, ingegno, etc.

Le analisi, ripeto, conducono alla scoperta di una vita « numinosa » o religiosa e, per questa strada, ribadiscono « la buona disposizione dell'indio a ricevere una evangelizzazione pacifica ». In realtà, essendo questo il fine dell'opera, non è strano che affiorino, già fin dal capitolo 71, le analisi delle religioni indie e, secondo il metodo lascasiano, il paragone con le religioni indo-europee precristiane. Fedele al principio che l'uomo

---

(26) AH 36: III, 122.

(27) AH 37: III, 124-128.

(28) AH 40: III, 134.

(29) AH 10-11: III, 35-42.

(30) « Nell'isola di Hispaniola e in quelle limitrofe avevano una specie di erbe simili alle lattughe che seccavano al sole e con il fuoco; arrotolavano queste foglie secche in un pezzo di carta, davano fuoco da una parte, e dall'altra inspiravano il fumo fino in petto, provocando un assopimento in tutto il corpo cosicché non provavano né fame né fatica; e questo prodotto chiamavano *tabacos,* con la sillaba di mezzo lunga »: AH 69; III, 233; nello stesso brano parla dell'uso della coca; si veda pure il cap. 244: IV, 372.

è « naturalmente incline alla religione » (31), non fa nessuna fatica a dimostrare che l'indio è eminentemente religioso, sebbene idolatra. In ogni caso, le religioni indie, afferma, sono superiori a quelle mitologiche greche e romane, sulle quali svolge un quadro erudito, ampiamente critico. Se questo viaggio esplorativo è lungo, addirittura prolisso, risulta lo stesso molto interessante attraverso le religioni aborigene del Nuovo Mondo. « Dopo aver parlato così diffusamente — confessa, riprendendo il filo — sugli dèi dei gentili antichi e di tanti secoli passati [...]; è tempo adesso di dare notizia degli dèi di queste nostre genti indie » (32).

Riassume questa analisi in tre gruppi principali: quello delle « isole », quello degli aztechi e quello degli incas. Vi sono, ovviamente, derivazioni e anche « eredità » di altri continenti, secondo la teoria, non molto convincente né dimostrativa, del ramo geologico e umano del Nuovo Mondo sull'innesto del Vecchio Mondo (33). Questo è un fattore secondario, però, per essersene preoccupato, indica che Las Casas aveva le doti acute del cosmografo e dell'antropologo.

« Il principio — dice riferendosi alle religioni indie — è sapere che nelle genti di Hispaniola, di Cuba, di San Juan e di Giamaica, di tutte le isole caraibiche e poi di tutte quelle che sono in prossimità della terraferma chiamata Florida fino alla punta di Pari, in direzione da ovest a est per più di cinquecento leghe marine, e anche lungo la costa fino a Veragua, vi è un solo modo di essere religiosi e pochi, quasi nessuno di quelle genti è idolatra ». A tutti i costi Las Casas desidera evitare la constatazione inevitabile di una esistente idolatria.

Semplifica e giustifica ciò che può, riducendo l'idolatria quasi a una religione spirituale e sottolineando che la « popolazione di Hispaniola aveva sicura fede e conoscenza di un vero e solo Dio immortale e invisibile, che nessuno può vedere, che non ebbe principio, la cui dimora è il cielo e il cui nome era *Yocahu Vagua Maorocoti* ». A proposito del triplo vocabolo confessa pentito: « Non so ciò che intendevano significare con questo nome perché, quando lo avrei potuto sapere, purtroppo non approfondii la questione ». Tuttavia, non può escludere che « a questo vero e cattolico riconoscimento di Dio » si mescolavano alcuni errori, comprensibili in popoli « senza guida nel cammino della verità ». In effetti, l'assunzione del Vangelo consisteva in un ritorno migliorativo all'alveo della propria religiosità non contaminata da aderenze idolatriche e superstiziose. O, detto con altre parole, la loro predisposizione a recepire il cristianesimo era molto pronunciata. La cosa curiosa è che attribuisce l'« inganno » della idolatria e della superstizione ai « sacerdoti, che in lingua india si chiamavano *be-hiques,* termine che vale per i teologi, i profeti e i maghi ». Inoltre, la superstizione era recente, senza radici nel pas-

(31) Cf. AH 73: III, 241-244.

(32) Cf. AH 120: III, 416.

(33) Cf. AH 123: III, 426-427.

sato: « non vi era assolutamente un'idolatria aperta e confessata, e forse solo da pochi anni » veniva praticata, grazie alle astute manovre dei *be-hiques* (34).

« Attraverso ciò che i popoli indigeni dell'isola di Hispaniola e delle regioni limitrofe sentivano di Dio e degli dèi, per tutto ciò che riguardava la religione e per ciò che pareva essere e sapere di idolatria, ci avviciniamo al mistero e ai segreti della terraferma » (35). Il panorama è estremamente ricco, vasto e delineato. Nuova Spagna, Guatemala, Florida, Venezuela, Nuova Granada, Perù... Come visione non c'è che dire: si tratta di una visione superba, senza pretendere impossibili verifiche d'insieme o di dettaglio. Logicamente, i gruppi azteco e incaico attirano l'attenzione — colma di varie paure — del p. Las Casas che ha raccolto con fervore migliaia di dati e li discute con tutti gli eruditi che si interessano delle religioni precristiane di Asia e di Europa. Non trascura di richiamare l'attenzione, nel suo quaderno d'appunti, al come raccoglie gli elementi culturali che sono indice di sviluppo — « Dei libri e delle tradizioni religiose che vi sono in Guatemala », intitola uno dei capitoli (36) — e, soprattutto, gli elementi che contribuiscono a rafforzare la sua tesi teologica: *l'indio è un cristiano in potenza...* (37).

Particolarità linguistiche degli indios

E' di somma importanza, nell'*idearium* lascasiano, indagare sul fenomeno antropo-religioso delle culture indie attraverso le loro espressioni linguistiche. Qui è presente, d'altronde, una condizione necessaria per ogni tipo di evangelizzazione.

---

(34) AH 120: III, 416-418.

(35) AH 121: III, 419-420.

(36) Cf. AH 235: III, 345-348. Dati e osservazioni importanti sulla cultura india presenta ib. IV, 32 (calendario degli Aztechi) IV, 370 (« dei balli, feste e canti che vi erano in Nicaragua, Honduras e paesi vicini »); IV, 297 (« è provato che i messicani furono superiori a molti popoli antichi per quanto attiene l'educazione e la buona creanza nei giovani ») IV, 254 (« di altri popoli più civili che ci sono nella Florida »), ecc.

(37) Nella *Carta al Consejo de Indios,* datata 20 gennaio 1531, aveva scritto: « Non vi è al mondo oggi gente tanto mansueta né più propensa o preparata per riceverc il giogo di Cristo, come questa gente »: V. 49. Nella AH 186: IV, 177-182 disserta ampiamente su questo punto. E' uno dei capitoli che meglio rivelano il pensiero « mesologico » del p. Las Casas. « Nella creazione sono stati dati in modo universale a tutti gli uomini della terra quelle sementi e quei principi di scienza e virtù in forza dei quali con l'esercizio e l'attività possiamo essere coscienti e virtuosi. In pari modo nella creazione si imprime il principio, primo e universale, che vi è un Dio che gli uomini di tutto il mondo devono riconoscere superiore [...], guidati e diretti da luce naturale [...]. Ma quel principio di conoscenza universale può rimanere assopito, inerte, ineffettivo in coloro che non hanno la dottrina rivelata da Dio stesso, e rimanere potenziale [...]. Ma per arrivare alla verità la divina provvidenza nella sua benevolenza verso gli uomini trovò la strada della fede »; ib., IV, 178-179.

Las Casas parla di un postulato metodologico che conosce per esperienza propria e altrui. L'esperienza che lo addolora è precisamente quella degli evangelizzatori che, tradendo la loro missione, approdano a fare semplici « raccomandazioni », adattandosi all'ambiente di media cultura dei *conquistadores.*

Due cose si rivelano nel suo *idearium* missionario: primo, la necessità di apprendere le lingue locali; secondo, lo sforzo che ebbe a sostenere in questo senso.

Quanto al primo aspetto della questione, niente è così significativo come l'istanza che rivolge a Papa Pio V nel presentare, quasi alla fine dei suoi giorni, un *libro* sul modo di « diffondere il Vangelo » nel Nuovo Mondo: ancora una volta, il pugnace Las Casas vibra con tutta l'anima in favore degli indios « causa che, a mio rischio e pericolo e con somma fatica ... fino alla morte » difende, ha difeso e difenderà. L'esperienza, maestra di tutte le cose, insegna essere necessario in questi tempi rivedere tutte le istruzioni che si inviano ai vescovi delle Indie per l'assolvimento dei loro sani obblighi « fino a versare il loro sangue, come per legge divina » devono. « Apertamente e ingiustamente » — dichiara — contro il suo incarico agirebbe il vescovo che « ignorasse la lingua dei suoi sudditi e non s'adoperasse per apprenderla con tutta coscienza. Pertanto, supplico umilmente S. S. che disponga affinché il vescovo impari la lingua del suo gregge, dichiarando che è obbligato a fare ciò per legge divina e naturale ». Un'altra « petizione » di legge pastorale è quella relativa alla povertà evangelica, concetto dal quale il vescovo deve essere guidato: « Grandissimo scandalo e non minore detrimento della nostra santissima religione — dice con pastorale esortazione — è che in quella nuova pianta vescovi, frati e chierici si arricchiscano e... magnificamente, mentre i loro sudditi di recente convertiti permangono nella massima, incredibile povertà » (38). Nelle pagine della *Apologética Historia,* come ci si poteva aspettare, l'autore non trascura di ribadire l'urgente necessità che gli evangelizzatori conoscano le lingue degli aborigeni. Un buon evangelizzatore deve essere di gran doti, uomo di lettere, uomo di virtù, uomo in grado di mettersi in contatto « di parola » con gli indigeni (39).

---

(38) V. 541-542. Circa il concetto lascasiano di « ricchezza », si può vedere il suggestivo saggio di Alain Milhou, *Las Casas et la richesse - « Etudes d'histoire et de littérature ibéro-americaines »,* Paris, 1973, pp. 111-154.

(39) A proposito dell'evangelizzatore ideale, Las Casas offre abbondanza di argomenti che esigerebbero da soli un saggio. Mi limito, tuttavia, a indicare due serie di idea pilota: 1) circa l'« ideale » devono essere « uomini dotati di santità e di cultura, nei quali dimori lo spirito di Dio, che non vogliono altro, come di loro si crede, che la gloria di Dio e la crescita della fede, della Chiesa e la salvezza delle anime »: V, 52. Più importante ancora è la seguente affermazione: « che siano come quelli della Chiesa primitiva »: V, 38. 2) circa la situazione reale, con i suoi fallimenti e i suoi successi — V, 62, 72, 73, 76, 202-203, ecc. — la catechesi (Las Casas era stato un teorico) non sempre i risultati raggiungono livelli soddisfacenti: cf. *ib.* 9, 20-21. Del vescovo Alonso Manso non

In quanto al secondo aspetto della questione, Las Casas si sforzò di penetrare nella mentalità india imparando, per quanto gli fu possibile, i suoi idiomi, dialogando con le genti indigene, interessandosi per conoscere i loro costumi. Ecco perché la sua prosa è infarcita di espressioni « indios », cioè di vocaboli indigeni generalmente spiegati non soltanto nella sua traduzione in spagnolo, bensì anche indicando la fonetica delle sillabe — « la seconda lunga » « l'ultima lunga », etc. — e cercando di descrivere i diversi significati di una sola parola. Serva da esempio il termine *huaca, guaca:* « Gli indios del Perù chiamano *guaca* ogni luogo dove si trova qualcosa che essi adorano: il posto in cui si trova la pietra che considerano divina e il pozzo dove si lavano per fare sacrifici ai demoni; ma alcune volte indicano il tutto per la parte e così chiamano *guaca* ogni cosa che adorano: *guaca* chiamano la pietra stessa che adorano, e la sorgente e l'albero, etc. » (40). Gli esempi si possono moltiplicare a non finire: « *comuco* » o coltivazione (41); « *gamella* » o corteccia di un tipo di albero (42); *hamaca, aji,* etc. La collocazione nel costume effettivo e ideologico e linguistico dell'indio rivela una specie di simbiosi o metamorfosi quando l'evangelizzatore considera come è d'uopo la cultura india. In Las Casas il fenomeno di indigenizzazione o « creolizzazione » è molto tipico e concreto. Inoltre, non lascia passare inosservate le conseguenze che questo approccio e contatto significano per la storia della cultura. Vale la pena di trascrivere per intero il suo discorso: « questa regola si deve tenere presente nella storia che si scriverà sulle vicende di questi popoli e di queste terre, e cioè che quando si tratterà di riferire le cose, i riti e i costumi, buoni o cattivi, non constatati con i nostri occhi, specialmente quelli che questi popoli avevano al tempo in cui non erano ancora fedeli, nel dubbio che ciò che si racconta sia falso. Si può avere parere autorevole in proposito solo da coloro che ebbero come maggior cura e compito il sapere e l'indagare e lo scoprire i segreti del linguaggio. E queste persone sono soltanto, almeno gran parte e quasi sempre senza eccezione, i frati, perché i frati che passano da queste parti, se sono veri frati con il compito di predicare e di portare la luce della fede a questi popoli, con la buona novella salvandoli dall'errore e dalla cecità nella quale vivono per ignoranza delle cose divine, hanno questi frati assoluta ed estrema necessità di sapere il loro idioma, e non in modo superficiale bensì a fondo, allo scopo di conoscere tutto il bene e tutto il male che è in loro. Dipende da ciò il fatto che i religiosi sono

---

tratteggia un ritratto troppo lusinghiero, cf. *Historia de Indios,* II, 257; in cambio, il missionario « ideale » lo vede incarnato nel frate Pedro de Córdoba, cf. *ib.* II, 211, 264-265 ecc. e AH III, 340; IV, 378.

(40) V, 483.

(41) V, 6.

(42) V, 17; 10, 11, 19, 24, etc.; AH.: III, 37, 39, 42-44, etc.

riusciti a penetrare, a frugare, a scoprire gli usi buoni e cattivi, le leggi e i costumi buoni e cattivi sia in guerra che in pace, del loro passato. Gli altri che non svolgono e non hanno svolto questo compito né questo intendimento, credono che sia sufficiente conoscere della lingua locale soltanto queste parole: « dammi pane » e « dammi oro » e « prendi questo » e « dammi quest'altro », o altre frasi del genere. Da qui il caso raro di trovare spagnoli, che non siano frati, che conoscono idioma alcuno indigeno, non solo perfettamente ma neanche la metà. Cosicché se qualche verità si sa in concreto delle leggi e dei costumi, dei riti, della religione e di altre cose di queste nazioni antiche e lontane, si tratta di cose scritte e riferite tutte dai frati. Coloro che si cimentano a scrivere, senza un rapporto veritiero, spessi volumi sull'argomento fanno sì che le loro cronache si debbano considerare sospette e scritte temerariamente ignorando la realtà.

Per non cadere in questo errore, tutto ciò che qui io scrivo in materia suddetta in relazione a queste isole e alle genti che le abitano che ho conosciuto da più di quarant'anni a questa parte, e sulle quali nessuno su questa terra può aver raccolto più notizie di me, così come su molte province della terraferma è frutto di ciò che ho visto e sperimentato in lungo e in largo, andando in compagnia di religiosi che conoscevano e capivano molto bene le lingue locali, è frutto del mio lavoro di ricerca in collaborazione con esperti religiosi che mi diedero ragguagli sulle cose antiche » (43).

Evangelizzazione e promozione dell'indio

L'evangelizzazione pacifica fu ciò a cui maggiormente teneva il p. Las Casas. Non desiderava certo i sommovimenti, le rivoluzioni e le delusioni che fecero seguito alla sua ostinazione su questo obiettivo capitale. Perfino, cerca apertamente di « discolpare » (44) gli indios di Chiribiché che martirizzarono i religiosi missionari. Gli indios sono per lui gente pacifica e devono essere evangelizzati con pace e mansuetudine.

Se la *Apologética Historia* è in linea ideologica con la *Apologia pro indis* e contro Ginés de Sepùlveda (45), il *De regia potestate* difenderà a

(43) AH 68: III, 226-227; cf. III, 417; IV, 30, etc.

(44) Cf. AH 246; IV, 379-383, confutando le *Décadas,* di Pedro Mártir di Anglería o Anghiera; altrettanto fa, con l'intendimento ingegnoso di giustificare i sacrifici umani, *ib. IV,* 130 (aztechi), 144 (totonacas), etc.

(45) Stralcio da frate Domingo de Soto: V, 293 s.; cf. Angel Losada, *B. de Las Casas y la Bula « inter coetera » Comentario de fray B. de Las Casas de la Bula « inter coetera » de Alejandro VI:* novità essenziale della sua opera inedita *Apología* contro Sepúlveda: « Communio » 7, 1974, pp. 95-110. Lo stesso A. Losada finisce di pubblicare *la Apología.*

spada tratta « la libertà degli indios (46), e il *De unico vocationis modo* svilupperà in modo preciso la tesi della evangelizzazione pacifica, in dura polemica con coloro che sostenevano l'opinione opposta. Non ha corrispondenza — conclude — né con la bontà di Cristo né con la Sua dignità l'assestamento della Sua Chiesa con la forza delle armi, bensì con la dolcezza della Sua dottrina, con la soavità dei sacramenti, con il beneficio della pace, della carità e della benevolenza (47).

Questo principio fondamentale di evangelizzazione va unito, nell'*idearium* lascasiano, all'altro principio: la vocazione di tutti gli uomini alla salvezza. Nella *Apologética Historia* espone questo concetto ancora (48). E lo ripete ostinatamente nei suoi *Memoriales.*

Vi è in quest'ultimo libro un brano illuminante: « Salvare gli uomini spetta a Cristo in quanto capo di tutti gli uomini, secondo gli insegnamenti di San Tomaso (III, 8, 3); i quali uomini, sebbene non siano ancora di fatto nella Chiesa, che è corpo di Cristo... sono in potenza tali, cioè possono entrare e incorporarsi con essa, potere e potenza basata su due principi ...: il primo e principale la virtù di Cristo, sufficientissima per salvare tutti gli uomini del mondo; il secondo, la libertà e attitudine del libero arbitrio, per il quale tutte le creature razionali sono in grado di avvicinarsi alla conoscenza e alla fede cattolica di Cristo e alla vita della verità » (49).

Se questo ottimismo salvifico è valido per qualsiasi non cristiano, non vi è dubbio che Las Casas lo applica agli indios, in coerenza con le sue idee e con se stesso. Anche qui basta un brano a doppio intendimento: « Grande e grandissima è la propinquità, attitudine e propinquissima disposizione che quelle genti hanno per arrivare alla conoscenza del nostro e loro Dio. Pregano Dio stesso che mandi loro i suoi servi e veri predicatori dal momento che li creò per redimerli! Non so quale possa essere l'anima che leggendo e udendo questo e, avendo sincero amore per Dio, non cerchi e ambisca di poter avere la felicità di potersi recare fra quelle genti desiderose di sapere e così ben disposte, a portare loro il Suo nome e la Sua luce e di essere scelto come inviato di Dio » (50).

L'evangelizzazione pacifica, obiettivo primo del missionario, e titolo

---

(46) B. de Las Casas, *De regia potestate,* ed. bilingue da L. Pereña (Corpus Hispanorum De Pace, 8), Madrid, CSIC., 1969. L'idea o tesi fondamentale la troviamo nel V, 93: « Quelle popolazioni tutte e quei villaggi di tutte quelle regioni sono liberi »; più esplicitamente ancora in *ib.* 10: « Quegli indios sono uomini liberi e devono essere trattati come uomini liberi ».

(47) *Ed. cit.,* pp. 6-7, 394, 399 y 567.

(48) Cf. AH 263: IV, 431-434.

(49) V, 353; cf. también *ib.* 441.

(50) AH 168: IV, 126-127.

pontificio per l'entrata degli spagnoli nelle Indie (51), non è in contrasto con la promozione umana dell'ordine temporale. Su questo punto l'*idearium* lascasiano offre ampi orizzonti ed anche suggerimenti pratici. Le colonie agricole, per esempio, importando lavoratori e prodotti spagnoli nelle terre vergini e calde delle Indie rendevano il cento e il mille per uno (52). Ma soprattutto la promozione culturale, alla quale dedica interessanti pagine, fa risalire l'attitudine dei nativi alle lettere e alle arti (53).

Nell'*idearium* lascasiano vi sono inoltre aspetti impensati, oggi tanto in voga. Uno, la possibilità di investire i laici spagnoli con i poteri di cooperare alla grande opera di evangelizzazione (54); l'altro, l'utilizzazione degli aborigeni per l'insegnamento di mestieri e di professioni (55); e, alla fine, l'apertura ecclesiale alle vocazioni indigene (56). In questo campo, come in tanti altri, Las Casas è un precursore. Un profeta.

ALVARO HUERGA
O. P. Università S. Tommaso, Roma

(Traduzione dallo spagnolo di Filippo Garrone)

(51) Cf. A. Saint-Lu, *B. de las Casas, teórico y promotor de la conquista evangélica:* « Communio » 7, 1974, pp. 57-66; ID., *La Vera Paz. Esprit évangelique et colonisation,* Paris, 1968; Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo,* México, 1974; Ph. I. André-Vincent, *Derecho de los indios y desarrollo en Hispanoamérica,* Madrid, 1975.

(52) Cf. AH 59-60: III, 195-201.

(53) « [...] abbiamo già esperienza che si tratta di gente molto ingegnosa nel [...] leggere e scrivere tutte le lettere in cui [...] sono superiori a molte altre nazioni e scrivono lettere che non si può facilmente stabilire se sono state scritte a mano o a stampa. La musica: quanto siano versati in questa arte, sia nel canto sia nella composizione sia nell'esecuzione con flauti, tamburi e altri strumenti simili, è molto noto [...]. Quanto alle altre arti liberali come la grammatica e la logica, che hanno appreso finora, nessuno ignora, fra coloro che sono stati nella Nuova Spagna, e soprattutto fra gli uomini di Chiesa, quanto siano versati anche nel latino.

(54) Interessantissima proposta quanto al suo piano del 1519: cf. V, 40-41.

(55) Cf. V, 17, « Perché lo scopo principale per il quale siamo stati ordinati è di incamminarci verso la salvezza di quegli indios che si effettuerà mediante la dottrina cristiana (''); e nel modo di farlo c'è stato e ci sono ancora tanti errori (''). Avviene che in ogni villaggio degli indios si insegna a leggere, scrivere e la grammatica a tre ragazzi che sembrano più in gamba (") e questi sono in genere i figli dei capi i quali si offrono di propria volontà per apprendere. Dopo di essere stati istruiti insegnano agli altri e li fanno apprendere meglio che gli insegnanti stessi »: B. de las Casa, *Memorial de remedios para los indios* (1516): V. 20-21.

Una delle principali difficoltà che trovavano gli operatori della evangelizzazione consisteva nel non conoscere vocaboli indios adatti ad esprimere le verità cristiane. Curiosa la dichiarazione che i domenicani fanno al famoso cardinal Cajetano: « quia in lingua corum non sunt vocabula ad declarandum aliqua quae in articulis fidei continentur »: Th. De Vio Cajetano, *Ad sex quaesita a fratribus praedicatoribus in Novo Continente* (Roma, 4 Nov. 1532), ed. V. M. Pollet: « Angelicum » 14, 1937, p. 552.

(56) « Aquellos indios que por ventura quisieren ser frailes o clérigos, y que estos tales los den a los frailes »: V, 18; « y sigan si quisieren después la Iglesia para ser clérigos o frailes »: *ib.*, 21.

CONSIDERAZIONI SUL « DOCUMENTO FINALE » DELL'INCONTRO ISLAMO - CRISTIANO DI TRIPOLI IN LIBIA (1976)

La Repubblica Araba di Libia, sino dall'inizio del nuovo regime aveva espresso il desiderio di un'« apertura al dialogo con i cristiani ». Nel 1974 la visita al Santo Padre Paolo VI del Primo Ministro Abdul Salâm Jallûd iniziò uno schiarimento nelle relazioni tra il governo libico e la Chiesa Cattolica. Successivamente una delegazione libica condotta dal dott. Ahmed Shahati visitava in Vaticano il Segretario per i non-cristiani e proponeva al Cardinale Pignedoli l'idea di un « seminario » da tenersi a Tripoli in Libia, per un dialogo cristiano-musulmano. L'idea fu accolta. Ai primi d'ottobre 1975 Mons. Rossano, Segretario del Segretariato per i non-cristiani, accompagnato dall'Archimandrita Greco-Melkita Francis Abou Mokh, capo della sezione per l'Islam al Segretariato, e dal P. Maurice Borrmans dei Padri Bianchi, professore al Pontificio Istituto di Studi Arabi in Roma, s'incontrò a Tripoli con la Commissione musulmana preparatoria, per stabilire insieme il programma del futuro « seminario », fissato per gli ultimi del gennaio 1976 (1).

Il programma doveva limitarsi alla presentazione e discussione di studi preparati da specialisti delle due parti su quattro temi strettamente religiosi: 1) La religione può essere una ideologia per la vita? 2) La giustizia sociale frutto della fede in Dio. 3) Le basi comuni di fede tra le due religioni e i punti d'incontro tra loro nei vari campi della vita. 4) Come operare per cancellare i falsi pregiudizi e la mancanza di fiducia che separano le due Comunità.

La seduta inaugurale, al teatro « Al-Tahrir » di Tripoli s'iniziò col canto del Corano, alcuni versetti della Sura XIX che parlano di Maria Madre di Gesù, e col canto in arabo del testo evangelico delle Beatitudini, eseguito da una suora, ed il « Padre Nostro », in arabo.

---

(1) Era stato fissato che le due Commissioni, quella Vaticana e quella musulmana sarebbero state composte soltanto di 12 membri, e sarebbero stati invitati una ventina di osservatori « silenziosi e attenti ». Si era pensato ad invitare dalla parte cristiana un vescovo copto dell'Egitto, un vescovo greco-ortodosso, ed un rappresentante del Consiglio Ecumenico delle Chiese di Ginevra. Ma il Patriarcato Copto di Alessandria non poté intervenire e il Consiglio delle Chiese di Ginevra non credé potere delegare nessuno, data la impossibilità di consultare tutti i membri del Consiglio.

Per la Delegazione Vaticana fu una prima grande sorpresa costatare il grande numero d'invitati: presenti 1200 esperti ed osservatori da una sessantina di paesi, diciotto dei quali musulmani, appartenenti a tutte le aree religiose e culturali del mondo. Si ebbe l'impressione da parte cattolica di sentire la presenza dell'Islam universale: dalla Mauritania alla Malesia e Indonesia, dall'America del Nord e Argentina, all'Unione Sovietica (Samarkanda), Afganistan, Africa Nera. Assenti però i rappresentanti dell'Egitto e dell'Arabia Saudita! Durante lo svolgimento delle discussioni si poteva notare certe tensioni, un clima di improvvisazione parziale e orchestrazione politica che rischiava talvolta di sfigurare il carattere strettamente religioso che la commissione vaticana aveva richiesto.

Al termine delle intense giornate di lavoro, dove ogni tema era stato svolto prima da un relatore cattolico, e poi da un relatore musulmano, venne redatto un documento in comune, che secondo la mia modesta opinione, credo si deve considerare importantissimo, quale punto di partenza per svolgere e sviluppare sempre meglio il dialogo islamo-cristiano (2).

L'« Osservatore Romano » dichiarava in proposito: « Vorremmo sottolineare l'importanza che il testo di questa dichiarazione — come la stessa iniziativa del seminario — sarà destinata ad avere per lo sviluppo della comprensione e dell'incontro tra cristiani e musulmani sul piano religioso ed ecumenico. La stessa vivacità delle discussioni, intese ad approfondire l'esame dei punti di studio, sta a dimostrare l'utilità, l'urgenza nel tempo attuale del dialogo che la Chiesa ha avviato con le grandi religioni... » (3).

La *« Dichiarazione Islamo - Cristiana »* di Tripoli s' inizia con la *« bismallah »* coranica: « Nel nome di Dio Clemente e Misericordioso », seguita da una citazione del Corano (4). Nella parte introduttiva si accenna all'origine dell'iniziativa ed al suo svolgimento « in una atmosfera di speranza e di fiducia reciproca, di assunzione di responsabilità comune nei confronti del futuro dell'uomo minacciato dai vari pericoli ».

---

(2) Purtroppo la stampa non l'ha riportato integralmente, e si è maliziosamente divertita a presentare i musulmani come « insinceri » e la delegazione vaticana ingenuamente « caduta in trappola »! Sul documento ha preso in considerazione gli articoli 20 e 21. Soltanto l'*« Avvenire »* di Milano ha riferito, insieme all'Osservatore Romano lo svolgimento del convegno. Sino dall'inizio la Delegazione Cattolica fece sempre presente che essa rimaneva « competente unicamente per i temi strettamente » religiosi. Decise di « ascoltare molto » e di dare una testimonianza collettiva di unità, carità, preghiera, in una accoglienza e fraternità spirituale. Sua Em. il Card. Pignedoli, nella quotidiana concelebrazione della Santa Messa riprendeva come tema di riflessione il valore della Testimonianza.

(3) Osservatore Romano del 13 febbraio che riportava il testo francese. La rivista *« Il Regno »*, n. 5 del 1° marzo 1976, n. 326, pp. 102-104 ne ha dato una traduzione italiana, alla quale rimando.

(4) Sura XVI, 126/125. Nel contesto però questo passo si riferisce al « dialogo di Maometto con gli ebrei ».

Lo scopo del « seminario » voleva essere « quello di creare una nuova atmosfera di fiducia reciproca, tra il mondo musulmano e il mondo cristiano, operando per far scomparire le varie difficoltà e gli strascichi ereditati dai pericoli di divergenza, di discordia e di colonizzazione, ricercando le loro vere cause e adoperandosi con sforzi comuni per eliminarle ».

Le finalità dell'incontro possono apparire veramente al di là di un sì limitato programma di temi e di tempo. Diremmo, troppo ambizioso, ma vogliamo riconoscervi la buona volontà e serietà di intenzioni che forse si esprime enfaticamente in stile orientale! « Ciò che importa — afferma la dichiarazione — è di lanciare dei ponti di comprensione e di cooperazione,... per aiutare a comprendere le crisi materiali e morali che l'uomo moderno sta sopportando allo scopo di trovare loro soluzioni pratiche ». I partecipanti si sono trovati convinti che la religione « rimane l'autentica fonte d'ispirazione per realizzare tutto questo »; perché « non soltanto è una somma di valori spirituali, ma armonizza anche i rapporti tra vita materiale e aspirazioni spirituali... L'impegno per la liberazione dell'uomo da tutte le forme di ignoranza, di ingiustizia, di tirannia e di sfruttamento trova il suo fondamento nella religione. E' di conseguenza il dovere di ogni credente. Ci sono delle priorità che nessuna « religione celeste » può sacrificare, o trascurare di affermare, come: la dignità dell'uomo, il suo diritto alla vita, alla libertà, alla giustizia e all'eguaglianza ».

Queste linee d'introduzione della « Dichiarazione », potrebbero essere commentate con molti testi tratti dal magistero della Chiesa, specialmente le encicliche degli ultimi papi e i documenti del Concilio Vaticano II. La « *Gaudium et Spes* », la quale intendeva rivolgersi non ai « soli figli della Chiesa, né a tutti coloro che invocano il nome di Cristo, ma a tutti indistintamente gli uomini » — quindi anche ai musulmani — analizza bene le condizioni dell'uomo nel mondo contemporaneo, le sue angosce e speranze, i mutamenti profondi che vanno operandosi nella società umana, con tutti gli squilibri che ne sono derivati. Il documento di Tripoli potrà essere occasione per invitare gli amici musulmani ad approfondire insieme i problemi che vi si riconoscono, meditando i documenti della Chiesa, rimasti quasi completamente sino ad ora ignoti anche all'élite intellettuale musulmana.

In principio musulmani e cristiani si trovano d'accordo a riconoscere « la capacità che ha la religione di rispondere alle esigenze della nostra epoca ».

Alla questione: « Può essere la religione un'ideologia per la vita? », le due parti si sono trovate « d'accordo per considerare che la religione si colloca al di sopra di ogni ideologia ». « I Musulmani affermano la capacità dell'Islam di stabilire un sistema di vita e di società valido per ogni tempo e ogni luogo, attraverso una visione globale dell'universo e della vita, caratterizzata dall'autenticità, equilibrio e realismo ». « La parte

cristiana, a sua volta, ha affermato che il cristianesimo si preoccupa in primo luogo dei valori spirituali e considera come un dovere ispirare in tal senso le ideologie » (5).

Il documento afferma che le due parti convergono « nel credere in Dio unico, malgrado le differenze delle rispettive concezioni ». Dopo avere preso « con interesse conoscenza dei paragrafi della dichiarazione del Concilio Ecumenico Vaticano II, in particolare relativi al nuovo atteggiamento verso i musulmani », sono state adottate delle risoluzioni e raccomandazioni (un totale di ventiquattro articoli, dei quali due non sono stati sottoscritti dalla Santa Sede!).

La prima risoluzione è il riconoscimento della « fede in Dio, uno e unico », e vi si raccomanda « di operare attivamente in comune, per approfondire i valori religiosi e morali ». Sino dal discorso di apertura tenuto da Sua Em. il Cardinale Pignedoli da parte cattolica si era affermata la fede assoluta monoteista. Egli aveva ricordato la preghiera liturgica che può essere recitata anche da un musulmano: « Riguarda tutti coloro che Ti adorano come Dio unico e che al Giorno finale Ti aspettano come Giudice ». E' il primo valore — continuava il Cardinale — quello dell'adorazione di Dio Unico, Creatore e Signore dell'Universo. Egli ha manifestato agli uomini la sua Volontà, ha loro insegnato la via della giustizia e della pace. Egli guida ciascuno all'eterna salvezza. Questo monoteismo profetico, comune alle nostre due religioni ed al Giudaismo, ci ravvicina e ci unisce in una fraternità di singolare importanza ». La Costituzione: « *Lumen Gentium* », e la Dichiarazione: « *Nostra Aetate* », richiamandosi all'autorità del papa S. Gregorio VII avevano riconosciuto questo fatto importante della comune fede monoteista (6).

Il secondo articolo dice che « le due parti onorano tutti i profeti e i messaggeri delle « religioni celesti »; e denunciano ogni tentativo di

---

(5) Si deve tenere presente anche la differente definizione di « religione e del significato per la vita sociale ». La stessa parola « ideologia » è oggi spesso carica di dimensioni non solo sociali e politiche, ma addirittura « rivoluzionarie ». Oggi si dice che le « ideologie » guidano la storia umana e stanno alla base dei contrasti e delle inquietudini che assillano l'umanità. Le differenti ideologie incidono profondamente sul linguaggio, sui costumi, sul modo di pensare e di agire. Per cui le stesse parole — come già rivelava il Concilio Vaticano II — assumono significati diversi (*Gaudium et Spes*, n. 4).

(6) « *Lumen Gentium* », n. 16; « *Nostra Aetate* », n. 3. Anche al Congresso Islamo-Cristiano di Cordova, tenuto in Spagna dal 10 al 15 settembre 1974 tra le risoluzioni la prima era quella di « stabilire una cooperazione islamo-cristiana per affermare la fede in Dio, approfondire i valori religiosi e umani, riservando lo studio delle differenze dottrinali agli specialisti, nel mutuo rispetto delle opinioni rispettive » (*Le Lien* - Revue du Patriarcat Grec-Melkite Catholique, n. 2, 1975, p. 53).

Nonostante, durante i dibattiti alcuni musulmani hanno ripetuto l'accusa tradizionale che i cristiani non adorano « un solo Dio », ma sono dei « politeisti » adorando la « Trinità ». Sono intervenuti i PP. Borrmans e Anawati, per rettificare e spiegare la fede monoteista cristiana, ed invitare ad un esame più approfondito delle posizioni cristiane.

denigrare o di screditare i profeti e i messaggeri, perché ciò va contro la volontà di Dio ».

Occorre notare come a più riprese vi fosse stata da parte musulmana la richiesta che i cristiani riconoscessero esplicitamente Muhammad come vero profeta. Infatti nel discorso d'introduzione del « seminario », il dr. Muhammad Ahmad al-Sharîf, Ministro libico dell'Educazione, ricordava che « era indispensabile confermare la fede dei musulmani nella verità del Messaggio di Gesù e che questa fede fa parte della fede musulmana, senza la quale la sua dottrina non sarebbe completa. La dichiarazione del Concilio Ecumenico Vaticano II del 28 ottobre 1965 — egli proseguiva — indica una nuova comprensione dei cristiani verso aspetti importanti della dottrina islamica. Questo atteggiamento, considerato da tutti positivo, ci condurrà sicuramente allo spirito della conoscenza e della comprensione che si è interrotto nel passato tra i seguaci delle due religioni. Il riconoscimento da parte dei cristiani della verità dello spirito profetico di Maometto, il cui messaggio è stato annunciato da Cristo, costituirà una garanzia efficace per un vero slancio della cooperazione islamico-cristiana che chiuderebbe ogni strada dalla quale potessero venire l'ingiustizia e la corruzione ».

Lo stesso colonnello Gheddafi, nel suo prolungato intervento — da fedele credente musulmano ignaro totalmente della vera dottrina cristiana — ha rimproverato ai cristiani e agli ebrei il loro rifiuto a riconoscere lo spirito profetico di Maometto. « Questo atteggiamento — egli ha detto — costituisce un grande errore non verso coloro che hanno creduto in Maometto, ma verso Dio. La profezia di Maometto è una volontà di Dio; dubitare di questa profezia o rifiutarla significa dubitare o rifiutare la volontà di Dio che ha fatto di Maometto un Profeta. Non sono stati gli Arabi a fare di Maometto un Profeta... ».

Fino ad oggi la teologia cattolica per secoli aveva liquidato il problema con una risposta non soltanto assolutamente negativa, ma anche oltraggiosa; con la nuova « teologia delle religioni non-cristiane », il problema dell'autenticità della profezia di Maometto si ripone con tutte le sue difficoltà ma se appare arduo e difficile i teologi cristiani devono avere il coraggio di affrontarlo.

Nel corso del dibattito dedicato al tema: « Come eliminare i pregiudizi e le ostilità » il P. Jacques Lanfry, dei Padri Bianchi, con generoso coraggio e evangelica umiltà aveva invitato tutti i credenti, specialmente i cristiani ad esaminare gli errori del passato e a pentirsi. Poi « personalmente e a nome di tutti i cristiani partecipanti all'incontro che accettavano di unirsi a lui, con la più sincera delle intenzioni, e con tutta la sua fede e la sua amicizia verso la gente di un mondo nel quale vive ogni giorno Padre Lanfry ha domandato perdono a tutti i musulmani di tutte le mancanze di rispetto, di tutte le indelicatezze di linguaggio e scritte, verso Muhammad, il Profeta venerato dall'Islam. « Ho coscienza — ha

detto — e deploro che troppi termini scortesi, se non insultanti, siano stati pronunciati da noi al riguardo, e noi li rigettiamo dal fondo del cuore! » (7).

La Chiesa sta ricuperando la dimensione dell'Ebraismo al livello teologico, mentre ancora sull'Islam come religione si sta balbettando! Ora si stanno riscoprendo i profondi valori religiosi. Quindi s'impone espressamente alla teologia cattolica lo studio approfondito del « profetismo di Maometto » (8).

Il terzo articolo dichiara che « la religione nella sua essenza è la fonte dell'impegno morale ed è la guida fondamentale della condotta degli individui, della comunità e degli stati ». Nel quarto si dice che « l'organizzazione della vita non può compiersi al di fuori della religione la quale guida l'umanità nella retta via e nel diritto cammino, per cui la religione è la base della legislazione giusta e l'uomo da solo non potrebbe stabilire una legislazione perfetta » (9).

La fede in Dio implica necessariamente un'azione in sostegno del diritto degli uomini e della loro dignità. Il Concilio Vaticano II ha celebrato la dignità dell'uomo e la sua libertà, sia nella « *Gaudium et Spes* » dove la libertà è dichiarata il « supremo sigillo della dignità umana », « al di sopra del cosmos stesso », sia nel documento: « *Dignitatis Humanae* » che presenta i fondamenti sui quali si basa la libertà e ne illustra il suo esercizio (10).

---

(7) « *Avvenire* », sabato 7 febbraio 1976.

(8) Si deve notare che il Concilio non ha parlato mai né del Profeta Maometto, né del Corano; ha semplicemente affermato « che i musulmani adorano con noi l'Unico e vero Dio ». Si pone quindi da un punto di vista « esistenziale » dall'atto di fede soggettiva diretta al Dio di Abramo, senza pronunciarsi sulle concezioni che il Corano e la teologia musulmana danno di Dio. L'articolo sottoscritto qui nel « Documento » tripolino è generico, Maometto non viene esplicitamente nominato, anche se i musulmani con la formulazione sottoscritta pensano di avere ottenuto questo riconoscimento da parte cristiana. Cfr. Harpigny G.: « *Muhammad est-il considéré comme Profète?* », in Revue Théologique de Louvain, 1975, n. 3, pp. 311-323. Basetti-Sani, G.: « *Muhammad è un vero Profeta?* », in Renovatio, X (1975) n. 4, pp. 412-433.

Destò qualche sorpresa nell'inaspettato e prolungato intervento di Mons. Grégoire Hadâd, ex-arcivescovo greco-melkita di Beirut la proclamazione, in arabo della « shahâda » musulmana: « *Io credo che Maometto è l'Inviato di Dio!* ».

(9) Ciascuna di queste affermazioni potrebbe commentarsi ampiamente con la « *Gaudium et Spes* », nn. 19, 21, etc. dove si parla della missione della Chiesa nel mondo contemporaneo.

(10) Paolo VI ricevendo il 25 ottobre 1974 una missione dell'Arabia Saudita, fra l'altro disse: « Nous savons les tantes responsabilités religieuses, juridiques et culturelles que vous assumez dans votre patrie, berceau de l'Islàm et dépositaire de tant de valeurs morales. Nous savons aussi que, au cours de votre voyage en Europe, vous souhaitez vivement contribuer au respect et à la promotion des droits de l'homme, selon les exigences propres de votre foi, et en accord avec les autres familles religieuses. Malgré les différences qui nous séparent, Nous apprécions vivement cette preoccupation.

« Ici nous avons bon espoir que vos contacts aveo notre Sécrétariat pour les non-chrétiens, vous aideront, entre autres, à réaliser un tel objectif. Tout ceci Nous porte à

Il sesto articolo denuncia la discriminazione razziale « sotto tutte le forme, perché essa costituisce una degradazione dell'uomo ». Precedentemente questa condanna del razzismo più volte era stata formulata dalla Chiesa Cattolica, e poi ripetuta nei documenti conciliari (11).

L'invito ad unificare gli sforzi « in vista di mettere al servizio della Umanità, i programmi di sviluppo, la pianificazione, la ripartizione delle ricchezze e gli scambi internazionali, perché l'esistenza dei milioni di affamati e di diseredati, nelle diverse parti del mondo, costituisce una vergogna per l'umanità e rende offesa a tutti i valori religiosi » (art. 7) potrà essere approfondito dai musulmani studiando i molteplici documenti della Chiesa su questo argomento (12).

Molto importante è l'art. 8 dove si afferma « come necessaria la libertà di credenza religiosa, dell'esercizio delle pratiche religiose, come pure il diritto della famiglia a dare ai propri figli un'educazione religiosa ». Di fatto in molti paesi musulmani, teoricamente nelle più moderne « Costituzioni dello Stato » viene riconosciuto il diritto personale di scegliere e cambiare la propria religione, cioè la libertà di coscienza. Ma concretamente la pratica è ben diversa. Il diritto personale di scegliere un'altra religione e cambiare la propria non è ammesso al musulmano, o almeno viene socialmente inibito da pressioni e talvolta da misure penali etc. Il testo della dichiarazione di Tripoli dovrebbe approfondirsi con le esplicite spiegazioni del documento conciliare sulla libertà religiosa. « E' la persona umana che ha diritto alla libertà religiosa »; « la libertà o

---

souligner l'intérêt de votre séjour romain. Il montre en effet que Musulmans et Chrétiens arrivent à se mieux comprendre et à se mieux aimer. On ne peut que s'en rejouir. C'est pour une grande part un fruit du Concile Vatican II qu'il Nous est réconfortant de cueillir et de goûter! C'est aussi le résultat d'autres contacts ... Nous pensons également aux Colloques islamo-chrétiens des récentes années. Tout en évitant un syncrétisme qui ne serait pas de mise, ces visites et ces colloques font peu à peu converger des forces spirituelles ... ». Il Santo Padre ricordava poi l'enciclica *« Populorum progressio »* e la dichiarazione finale del Vertice Musulmano di Lahore del febbraio 1974.

(11) *« Gaudium et Spes »*, nn. 24, 27, 29, etc.; *« Nostra Aetate »*, n. 9: « In conseguenza la Chiesa esacra, come contraria alla Volontà di Cristo, qualsiasi discriminazione tra gli uomini, persecuzione perpetrata per motivi di razza e di colore, di condizione sociale o di religione ». Paolo VI il 22 maggio 1974 riaffermava lo stesso dinanzi ai membri del *« Committee of the United Nations on Apartheid »*; ed il 20 dicembre 1975 ricevendo l'Ambasciatore del Lesotho diceva: « Esistono ancora diverse forme di discriminazione che ostacolano la pace fra gli uomini: in particolare la discriminazione razziale ... Opporsi a siffatta violazione dei diritti umani è perciò un dovere degli uomini amanti della pace, dovere da compiere con energia e con insistenza. E' compito di quanti amano la pace e missione della Chiesa rimediare a questi mali inculcando discernamente nei cuori di tutti gli uomini il riconoscimento dei diritti di Dio e della dignità dell'uomo ».

(12) Giovanni XXIII: enciclica *« Mater et Magistra »* del 15 maggio 1961, nn. 143-147; *« Gaudium et Spes »*, capitoli III-V; Paolo VI la enciclica *« Populorum progressio »* del 26 maggio 1967, e la lettera *« Octuagesimo anno »* del 15 maggio 1971, con la quale si commemorava l'80° anniversario della *« Rerum Novarum »* di Leone XIII sulla questione sociale.

immunità da coazione in materia religiosa che compete alle singole persone, deve essere riconosciuta ad esse anche quando agiscono comunitariamente. Le comunità religiose sono infatti postulate dalla natura sociale tanto degli esseri umani quanto della religione stessa... Le comunità non siano impedite di testimoniare pubblicamente la propria fede religiosa a voce o per scritto ». Il Concilio chiedeva anche che « questo diritto alla libertà religiosa della persona umana deve essere sancito e riconosciuto come diritto civile nell'ordinamento giuridico della società ». (« *Dignitatis Humanae* », nn. 2, 4).

Nell'art. 9 è detto che « la promozione della pace rientra nella missione della religione. Le due parti aspirano alla realizzazione della Pace sulla base della giustizia e del diritto ». E si richiede la riduzione degli armamenti per consacrare le ingenti ricchezze spese per le armi di guerra ad obbiettivi di pace. Ma la Chiesa Cattolica — purtroppo poco ascoltata — ha sempre insistito su questa missione di pace e di disarmamento (13).

Si richiama brevemente al problema dei rapporti tra la religione e la scienza, convinti che la « scienza è in armonia con la religione e che ogni progresso in campo scientifico fornisce nuove prove della grandezza di Dio... La scienza deve rimanere sempre al servizio della religione, conservare i valori e gli ideali, e rimanere orientata al servizio della umanità. In tal modo la scienza diventa una difesa contro l'ateismo e il disorientamento da cui sono affetti un grande numero di giovani nel mondo intero, immaginando a torto che la scienza contraddica la religione. Certamente la scienza quando rafforza la fede, può contribuire a una soluzione dei diversi problemi della gioventù »; di fatto a nulla giovano i progressi della scienza, della tecnica sino a che regna una profonda divisione fra gli uomini.

Occorre quindi preoccuparsi della formazione della gioventù perché essa acquisti i valori religiosi e le virtù morali, mediante programmi che siano esenti da qualsiasi attacco alla fede e alla morale (art. 11). Si incoraggia « la diffusione e la traduzione "dei libri celesti", condannando tentativi di confiscarli o d'impedirne la circolazione in qualsiasi parte del mondo » (art. 12). L'espressione già sopra incontrata di « libri celesti » significa la Bibbia e il Corano. Il dialogo tra cristiani e musulmani dovrebbe indurre i musulmani a prendere più in considerazione « le ricerche storiche e gli studi d'interpretazione profonda relativa alla "valutazione" reale e scientifica del libro sacro » dei cristiani, la Bibbia (art. 13). E' penibile che ancora gli stessi intellettuali musulmani siano completamente ignari di quello che è lo studio scientifico della Sacra Scrittura, e conti-

(13) Basterà ricordare gli appelli di Pio XII per la pace durante la II guerra mondiale, e gli annuali appelli di Paolo VI, per la giornata mondiale della pace, specialmente l'ultimo: « Le armi della Pace » (per il 1° gennaio 1976).

nuino a ripetere le vecchie accuse, basandosi su erronee interpretazioni del Corano, che gli ebrei e i cristiani non possiedono più; o almeno molto alterate, le autentiche scritture: la Torah e il Vangelo! (14).

Già nell'incontro islamo-cristiano di Cordova fu permesso che l'antica moschea, trasformata dal 1236 in Cattedrale cattolica, fosse in quella occasione riaperta al culto musulmano per la preghiera del Venerdì. Ora nell'art. 14 si dice: « La parte musulmana auspica che la parte cristiana metta in atto tutti i suoi sforzi e tentativi in vista di separare la chiesa dalla moschea di Cordova, e di realizzare questo nel minor lasso di tempo possibile » (15).

Si chiede mutualmente che dai « libri scolastici siano tolti gli errori e le allegazioni inesatte concernenti le credenze rispettive di ciascuna delle parti » (art. 15). Vi si aggiunge: « La parte musulmana ha accolto con considerazione l'iniziativa della parte cristiana promettente di consultare degli ulema musulmani su tutto quello che si scrive sull'Islàm nelle scuole che dipendono dai cristiani ». Ci si augura lo scambio di professori delle due religioni nelle Università e Istituti religiosi e teologici, come mezzo per uno scambio « del patrimonio di civiltà e di cultura che appartiene all'umanità intera ». (art. 16) (16).

Nell'articolo 17 si vorrebbe condannare il « proselitismo coercitivo » tendente ad allontanare i musulmani dalle loro credenze per parte dei cristiani o di distogliere i cristiani dalle loro credenze, per parte dei musulmani.

Durante le sedute del seminario, il Prof. Ismail al-Faruqi, della Temple University di Philadelphia (U.S.A.) aveva violentemente attaccato il cristianesimo ed i missionari come emissari di colonialismo: « Una volta conquistata l'indipendenza, ed espulsi i colonialisti — egli affermò — il missionario ipocrita ha cambiato maschera ed è ritornato con quella dell'esperto in medicina, agricoltura, progetti sociali ». Egli aveva chiesto « la soppressione totale delle missioni cristiane in tutto il mondo musulmano, poichè la loro esistenza e la loro attività rappresentano una piaga dolorosa per l'intesa e la cooperazione islamo-cristiana ». A questo violento attacco rispose per primo il Vescovo cattolico Nigeriano,

---

(14) Nonostante le dimostrazioni scientifiche di vari autori moderni cristiani, cattolici e protestanti della falsità dello pseudo-vangelo di Barnaba, scritto da un cristiano rinnegato nel sec. XVII (!) i musulmani continuano a ristamparlo e a distribuirlo in mezzo ai cristiani ...

(15) Cfr. *Le Lien,* n. 2. 1975, p. 53.

(16) Lo stesso si era chiesto al Congresso di Cordova, risoluzioni nn. 4-5. Anche la parte musulmana quando scrive sul cristianesimo dovrebbe smettere di attingere alle fonti più anticristiane. Ultimo esempio qui da noi è il volume: *« Islàm - Sottomissione a Dio »* (Milano 1975) del prof. Parviz Danesh Kugiuri, iraniano che da anni vive in Italia, e non sembra conosca una sola fonte cattolica per scrivere e giudicare la Chiesa Cattolica. Lo scambio di professori, da parte cattolica già si fa; il Pontificio Istituto di Studi Arabi di Roma ha invitato più volte professori musulmani.

Mons. Sanusi, nato da una famiglia musulmana e convertitosi al cristianesimo. Dava atto del lavoro svolto nel suo paese dai missionari, e riconosciuto dagli stessi musulmani locali, e chiedeva a tutta l'assemblea di respingere le accuse del Prof. Faruqi. Anche l'Arcivescovo cattolico del Mali, Mons. Sangare, esprimeva francamente la sua delusione per le espressioni del relatore musulmano, le quali erano una vera requisitoria contro la cristianità occidentale, concludendo: « Vorrei fare notare che non può esserci critica senza autocritica. Dico questo a causa delle affermazioni sulle Missioni ». La replica inoltre del Vescovo cattolico del Senegal, Mons. Dione apparve ancora più dura: « Conosco — disse — paesi dove si paga la gente perché si faccia musulmana, versando per loro le imposte allo Stato ».

Proprio nella franchezza del dialogo i cristiani dovranno, prudentemente, fare presente il dovere della Chiesa di annunziare il Vangelo, nel perfetto rispetto delle coscienze. Ma essa non può rinunziare al mandato divino impostole da Gesù Cristo!

L'art. 18 allude alla tragica situazione del Libano, dove il conflitto si fa sempre più radicale, frutto dell'odio e delle pressioni anche esterne di coloro che hanno interessi alla distruzione del paese. Anche l'art. 22 accenna alle relazioni cristiano-musulmane nelle Filippine (17).

Si invita ad una più intensa collaborazione con le organizzazioni internazionali « in vista di ridurre lo scarto esistente nel campo della scienza tra Stati sviluppati e Stati in via di sviluppo, convinti del diritto che tutti i popoli hanno al progresso » (art. 19).

Per quanto riguarda gli articoli 20 e 21 l'« *Osservatore Romano* » dell'11 febbraio pubblicava la seguente dichiarazione:

« Attese le interpretazioni date da varie parti al testo reso pubblico a conclusione del seminario per il dialogo islamo-cristiano, svoltosi a Tripoli dall'1 al 5 febbraio 1976, siamo autorizzati a dichiarare quanto segue: « La Delegazione cristiana al seminario di Tripoli per il dialogo Islamo-Cristiano ha trasmesso alle competenti autorità della Santa Sede, secondo intese intervenute con la Delegazione islamica, i paragrafi 20 e 21 del testo della Dichiarazione conclusiva redatto da esperti delle due Delegazioni. Esaminati tali paragrafi la Santa Sede ha dichiarato di non poterli accettare, in quanto il loro contenuto non corrisponde, in punti sostanziali, alle posizioni a tutti ben note della Santa Sede stessa ».

---

(17) Per il Libano anche l'ultimo appello di Paolo VI, di mercoledì 24 marzo: « *Si depongano le armi fratricide* » non è stato raccolto dai vari seminatori di odio. Per la situazione libanese e quella Filippina si può vedere nel « Bulletin » n. 30 (1975-X/2) del Segretariato per i non-cristiani quanto scrivono il P. M. L. Fitzgerald (« *Christian-Muslim Dialogue in Indonesia and the Philippines* », pp. 214-217) e P. Abou Mokh (« Le dialogue dans le Monde Arabe », p. 224) Cfr. la lettera di sua Beatitudine Antonio Pietro Khoraiche, Patriarca dei Maroniti: « *La Lezione degli avvenimenti* », nell'« Osservatore Romano » del 26 marzo 1976.

I due numeri dichiaravano: Art. 20 « Le due parti guardano alle religioni rivelate con rispetto, conseguentemente distinguono tra Giudaismo e sionismo, considerando il sionismo come un movimento razzista aggressivo estraneo alla Palestina e ad ogni regione dell'Oriente ».

Art. 21 « Il rispetto dei diritti e della giustizia e la sollecitudine per la pace e la fede nei diritti dei popoli alla autodeterminazione, portano le due parti ad affermare i diritti nazionali del popolo palestinese ed il suo diritto a rientrare nelle sue terre; ad affermare il carattere arabo della città di Gerusalemme, e respingere i progetti di giudaizzazione ed internazionalizzazione, a denunciare ogni attentato al carattere sacro dei luoghi Santi. Le due parti reclamano la liberazione di tutti i detenuti nella Palestina occupata, primi tra tutti gli Ulema musulmani e i religiosi cristiani; reclamano anche la liberazione di tutti i territori occupati ed invitano alla creazione di una commissione permanente per una inchiesta sui tentativi di cambiare gli aspetti dei luoghi santi islamici e cristiani ».

Per comprendere l'attitudine della Santa Sede occorre tenere presente che sino dai primi incontri tra la Delegazione Vaticana incaricata di preparare il « seminario », e la Commissione preparatoria libica, era stato stabilito di comune accordo di mantenere sempre il carattere strettamente religioso dell'incontro. Purtroppo, sino dall'inizio, la stampa locale tripolina, che riferiva quotidianamente la cronaca del Convegno, mai rimase al livello del dibattito, abbandonandosi ad interpretazioni politiche e faziose, dando rilievo ad episodi marginali e tacendo sulla sostanza delle relazioni, specialmente quelle cattoliche. Più volte la Delegazione Vaticana fece per questo le sue rimostranze, sino alla formale e solenne protesta dell'ultimo giorno, quando vennero attribuite al Cardinale Pignedoli dichiarazioni mai da lui espresse sulla profezia di Maometto. Nella redazione del testo finale comune facevano parte della Delegazione cattolica l'Archimandrita Abou Mokh, il Gesuita Ari Crollius, e i due Padri Bianchi Lanfry e Borrmans. Tutti si erano sempre mostrati inflessibili sull'intonazione religiosa del colloquio affinché nulla di « politico o di preoccupante » si manifestasse.

Dopo la pubblica lettura del testo all'assemblea, il Cardinale Pignedoli aveva manifestata la sua disapprovazione per le cose udite ed aveva indetto una conferenza stampa per le ore 21. All'ultimo momento le autorità libiche annullarono la conferenza stampa. Il Cardinale e la Commissione Vaticana incontrando di nuovo i capi della Delegazione musulmana tennero ad esprimere ancora il proprio disaccordo ai paragrafi 20 e 21, motivandolo con l'incompetenza totale della Delegazione cattolica a pronunciarsi su problemi di ordine politico, come d'accordo sino dalla programmazione del « seminario ». Quindi si chiedeva che la Delegazione musulmana dichiarasse che gli articoli 20 e 21 rappresentavano soltanto

l'opinione della parte musulmana, e si permetteva alla Santa Sede di dissociarsi dal testo pubblicato » (18).

Nei due articoli finali: 23 e 24 si afferma la decisione di istituire una commissione permanente mista incaricata di eseguire le dette decisioni e di preparare in seguito altri seminari. Si esprime la gratitudine dei musulmani e dei cristiani al colonnello Moammar Gheddafi per il suo patrocinio ed il suo intervento alle discussioni.

Il documento termina col ringraziamento a tutti i partecipanti per il contributo dato da ognuno, che sebbene modesto resta grande davanti a Dio. « Noi lodiamo Dio Onnipotente, il Quale ci ha concesso nella sua Misericordia questo incontro in una vita fraterna, durante il dialogo islamo-cristiano di Tripoli » (19).

Nonostante i vari aspetti negativi che non potevano mancare, qual-

---

(18) Molta stampa italiana gridò allo scandalo: « Infortunio a Tripoli al Cardinale Pignedoli - Ha firmato, senza conoscere il testo, un documento in cui si attacca Israele» (La Nazione - Firenze, 8 febbraio 1976) « Finale a sorpresa ... I Delegati Vaticani applaudono un documento in chiave anti-ebraica » (Corriere della Sera, 8 febbraio 1976); La Stampa di Torino: « Il Vaticano spiega la "gaffe" a Tripoli »; ancora nel Corriere della Sera Fabrizio De Santis: « Fra Corano e Vangelo la spina d'Israele »; nella intervista al Rabbino Elio Toafi apparsa nel « La Repubblica » il titolo affermava: « Israele e il Vaticano sono adesso più lontani » (10 febbraio 1976). L'incidente certamente è stato ingrandito dalla stampa internazionale, la quale invece sembrava avere dimenticato di riferire il contenuto degli altri 22 articoli del Documento Tripolino. Date le circostanze si avrebbe dovuto « relativizzare l'importanza dell'incidente », rilevando invece la « ricchezza del dialogo propriamente detto ». Inoltre si deve ricordare che la distinzione tra Giudaismo, come religione, e « sionismo » come movimento « politico » non è stata « inventata dagli Arabi, ma originariamente fu fatta dagli ebrei stessi e viene mantenuta anche oggi in certi ambienti ebrei americani. Cristiani Orientali e musulmani avevano già espresso insieme il loro punto di vista sulla questione Palestinese e sulla sorte di Gerusalemme, sia nel Congresso di Cordova, che nell'incontro del Cairo islamo-cristiano per Gerusalemme, del 16 gennaio 1975.

Per le continue preoccupazioni del Santo Padre per il problema Palestinese meritano di essere riportate le parole dette nella allocuzione ai Cardinali il 22 dicembre 1975:

« Questa pace, alla quale sembra talvolta che ci si stia faticosamente, lentamente avvicinando, e che è continuamente risospinta lontano, questa pace deve fare oggetto dei voti, non solo, ma degli sforzi operosi ed instancabili di tutte le parti interessate. Evitando sterili e pericolose posizioni estreme, e facendo tacere, in particolare la voce del terrorismo e delle contrapposte indiscriminate rappresaglie, esse devono cercare di portare avanti il dialogo, nei modi e nelle sedi appropriate.

« Benché convinti anche Noi della necessità di una giusta e saggiamente equilibrata soluzione globale, anzi proprio perché ne siamo persuasi, ci permettiamo di esortare i responsabili delle varie parti a non trascurare le possibilità concrete, anche modeste che si offrono di avviare il negoziato e di stabilire la atmosfera favorevole ed i presupposti indispensabili a progredire verso la conclusione auspicata.

« E benché consapevoli delle tragedie non lontane che hanno spinto il Popolo ebraico a ricercare un sicuro e protetto presidio in un proprio stato sovrano ed indipendente, anzi proprio perché di ciò siamo consapevoli, vorremmo invitare i figli di questo Popolo a riconoscere i diritti e le legittime aspirazioni di un altro Popolo, che ha anch'esso lungamente sofferto, la Gente palestinese ».

(19) Anche a Cordova si era parlato della costituzione di una commissione mista.

cosa di positivo si è realizzato per avviare il dialogo, non sempre facile tra cristiani e musulmani. La grande quantità di « osservatori » formava una assemblea eterogenea, e di fatto ognuno era presente a titolo personale, e non era facile discernere la reale rappresentatività.

Durante le discussioni i musulmani, più che dialogare talvolta hanno sistematicamente attaccato il cristianesimo, con le ormai vecchie accuse, manifestando tale orgogliosa sicurezza di loro stessi, professando che l'Islam è la religione perfetta la quale non ha nulla da imparare.

La Delegazione cattolica sentì sempre il dovere di mantenere una attitudine di umiltà, di grande pazienza, bontà e magnanimità nell'ascolto attento, consapevole della occasione data di testimoniare il Vangelo. Nonostante questa serena e generosa condotta non lasciò mai d'intervenire per rettificare e spiegare tante false accuse. Altri ha creduto sfruttare a fini politici l'incontro di Tripoli, ma i partecipanti cattolici hanno sentito ancora maggiormente la necessità e l'urgenza del dialogo con i musulmani. Questo giovane mondo sta svegliandosi e affermandosi con forza sull'orizzonte politico ed economico. Il dialogo domanda ora soprattutto l'ascolto paziente, l'accettazione dell'altro tale quale è, nelle sue disparate differenze di livello culturale e religioso; a suo tempo porterà gradualmente all'eliminazione dei molti pregiudizi e antiche ostilità ereditate da secoli. Certamente molte condizioni rendono ancora il dialogo con i musulmani molto difficile: differenza di mentalità, divario di cultura, mancanza da parte loro — fatta qualche eccezione — di una preparazione psicologica e desiderio sincero di dialogo. Ma è soprattutto la completa ignoranza della dottrina vera e della storia del cristianesimo, per cui non sentono la minima curiosità sincera e scientifica per impegnarvisi a scoprirlo quale veramente è. Come metodo valido per il momento resta il dialogo personale, attraverso contatti amichevoli e fraterni, con quelle personalità più aperte, le quali domani potranno sollecitare un interesse al dialogo almeno nelle masse intellettuali e spirituali dell'Islam. E' ancora un cammino lungo, ma la speranza e l'amore cristiano non devono mai venire meno (20).

GIULIO BASETTI SANI

---

(20) L'ultimo numero del *« Bulletin »* (1975-X/2) del Segretariato per i non cristiani pubblica i rapporti presentati dai consultori ed esperti nelle riunioni del Segretariato a Grottaferrata, dal 12 al 15 ottobre 1975. Più della metà riguardano il Dialogo col mondo musulmano nei vari paesi. E' una urgente necessità di invitare i cattolici ad un più vivo interesse a questo grave problema della Chiesa, e soprattutto invitare alla preghiera per i musulmani. Sino ad oggi si è pregato poco per loro e con loro!

CONSIDERAZIONI SULLE TESI CIRCA IL RAPPORTO FRA MAGISTERO ECCLESIASTICO E TEOLOGIA

E' un tratto caratteristico del nostro tempo e, senza dubbio, è un dono di Dio la ricchezza, la vivacità delle voci nella teologia attuale. Dispiacersi delle inevitabili « tensioni » che naturalmente si manifestano sarebbe ingiusto; ma analogamente sarebbe un po' banale limitarsi ad accoglierle con noncuranza, esibendo la massima che « dovunque c'è vera vita, lì c'è pure una tensione ». La specificità del momento teologico presente sta nel fatto che le opinioni dei teologi non divergono su questioni marginali, non si oppongono reciprocamente entro l'area di alternative discutibili, in qualche modo indifferenti rispetto alla comune partecipazione alla fede della Chiesa, ma riguardano il centro e il tutto.

Se alla denominazione generica di « teologi » si sostituiscono nomi e cognomi di docenti in Facoltà teologiche, di autori letti e riveriti di opere teologiche, di personalità o personaggi che fan parlare di sé dentro e fuori della Chiesa, non si può fare a meno di riconoscere una eterogeneità spesso insanabile, se si vuol essere coerenti, su temi di fondo che, sino ad ora, eran sottratti alla discussione e costituivano appunto la comune fede della Chiesa. Le moderne teologie, per le quali è ormai di senso incerto conservare distinzioni tra cattoliche e protestanti, ci hanno riproposto in linguaggio riformato concezioni che il Magistero della Chiesa aveva respinto come estranee all'ortodossia: hanno resuscitato una cristologia ariana, da un lato, e, dall'altro, una teofania gnostica mediata dall'idealismo hegeliano; hanno scosso, alle basi, consolidate gerarchie di relazioni tra storia ed escatologia, tra Verità e storia, aprendosi a divergenti interpretazioni dello stesso messaggio di salvezza, della missione divina e umana della Chiesa; hanno ritrovato il loro principio di unità in visioni della realtà globalizzanti filtrate, di volta in volta dall'idealismo, dall'esistenzialismo, dal marxismo, dalla psicanalisi, dalle filosofie linguistiche eccetera.

A questo punto le ragioni di conflitto sono così radicali e profonde, v'è così coinvolta l'intelligibilità medesima del deposito di fede, che *non è più possibile considerarle come diversificazioni legittime nell'ambito dell' ortodossia.* Un chiarimento è ormai urgente; nello stato attuale è evidente il pericolo cui si va incontro: la denominazione di cattolicesimo perde un significato univoco in relazione alle stesse verità di fede ed è ricondotta ad indicare un comune atteggiamento pratico non tematizzabile, o un comune riferimento storico che dà lustro senza essere impegnativo, come certe denominazioni scientifiche conservate per rispetto dagli scienziati, anche quando sono divenute improprie, o un comune interessamento per una stessa problematica e per uno stesso lessico, che lascia però liberi riguardo

alle soluzioni, come accade per certi rami del marxismo e della psicanalisi che pure hanno ormai abbandonato i principi informatori del loro ceppo d'origine.

Per evitare questo sbocco non c'è che una strada: stabilire i confini dell'ortodossia. Non tutte le elaborazioni teologiche possono essere ammesse; e ciò vuol dire che i criteri scientifici che intrinsecamente le governano debbono trovare una verifica fuori di sé. E' opportuno rilevare che l'unità non può essere ormai ottenuta con gli strumenti autonomi che attengono al rispetto rigoroso di un'istanza scientifica, proprio perché il conflitto più grave tra le teologie si manifesta sul tema del metodo, riguarda il significato stesso di scientificità. Esso non può essere sanato se non con un riferimento meta-scientifico e quindi « eteronomo » rispetto alla naturale evoluzione del dibattito disciplinare. Ecco qui l'esigenza di chiarire, alla luce del tradizionale insegnamento della Chiesa e sotto la spinta di una situazione drammatica, i rapporti che debbono regolare i teologi nei confronti del Magistero.

Proprio sperando di trovare indicazioni illuminanti su questo punto centrale e, secondo le parole del Papa, « di grande attualità », ci siamo accostati alle dodici tesi predisposte dalla Pontificia Commissione Teologica Internazionale, in seguito ai lavori della settima sessione plenaria (25 sett.-1 ott. 1975). Come è noto, il testo definitivo reca la data del 6 giugno 1976 ed è stato pubblicato ad es. su *Gregorianum* 57 (1976) n. 3, 549-563 e su *Civiltà Cattolica* n. 3025 (3.7.1976, 52-64) con vari commenti. Siamo rimasti delusi e un po' stupiti: stupiti non per quel che le tesi affermano, ma per quel che esse tacciono; per lo jato tra la forma equilibrata e rispettosa e il sotterraneo contenuto disgregatore. E' con amarezza che adempiamo l'obbligo di denunciare allontanandoci dal coro del concordismo che si appaga delle mediazioni, l'insidia di un pericolo grave proprio là dove il discorso autorevolmente proposto si presenta in superficie più accettabile, sotto l'insegna della collaborazione e del dialogo costruttivo per il bene di tutti.

Quel che più colpisce alla lettura delle 12 tesi è infatti il loro procedere piano e concorde. Teologia e Magistero configurano due voci complementari, accomunate dagli stessi fini (il servizio di render « sicura la certezza della fede ») e rette al loro interno da rapporti « analoghi »: i vescovi, da un lato, e i teologi, dall'altro, sono descritti come due realtà parallele, due monadi ecclesiali che si spartiscono il compito del magistero, seguendo analoghe procedure. Vincolate agli stessi principi (la parola di Dio, il *sensus fidei,* i documenti della tradizione, la cura pastorale e missionaria), rette da un'analoga dialettica tra responsabilità personale e unione collegiale (Tesi 4), differiscono, è vero, per una partizione di compiti del resto non chiaramente individuabile (Tesi 2), ma godono entrambe di una «autorità veramente ecclesiale» che in tutti e due i casi deve esser sostenuta dall'« autorità [scientifica] che promana dalla persona e dalla cosa proposta » (Tesi 6), godono entrambe di una libertà la cui ampiezza è

delimitata, conformemente ai canoni di una concezione liberale di libertà, dalla libertà dell'altro (Tesi 8), e il loro rapporto si esplica in modo conclusivo e insuperabile nel dialogo (parte III delle Tesi).

E l'eventualità di un conflitto: un conflitto non marginale ma profondo? Non si può fare a meno di riconoscerlo: questa eventualità non è neppure sfiorata. Tutt'al più si parla di « qualche tensione », di quelle tensioni appunto che sono misura della vera vita e che il dialogo appiana. La Tesi 9 dice infatti: « Nell'esercitare i compiti del Magistero e dei teologi non raramente si riscontra qualche tensione. Ciò non desta meraviglia, né è da sperare che tale tensione possa mai essere pienamente risolta su questa terra (...). Essa non è inimicizia né vera opposizione, ma piuttosto una forza vitale ed uno stimolo a svolgere comunitariamente e in modo dialogico l'ufficio proprio di ciascuno ».

Vorremmo capir bene il senso di questa affermazione: è un auspicio, o una costatazione, o un postulato? Si vuol forse sostenere che *ogni* proposta teologica non può in alcun caso esibire elementi incompatibili col patrimonio di fede custodito dal Magistero? I casi sono due: o si vuol definire, con questa tesi, una linea di demarcazione tra teologia ortodossa e teologia eretica, onde spetti solo alla prima la denominazione di teologia; e allora resta irresoluto il problema cruciale di determinare chi abbia autorità a stabilire tale linea di separazione e quali strumenti debbano essere adottati per rendere evidente e operante la scelta. Oppure si vuole affermare che un conflitto profondo, una vera opposizione, è per principio impossibile, per cui i rapporti tra Magistero e teologi non possono che presupporre l'insuperabile omogeneità di fondo, e allora occorre ridefinire la comune partecipazione alla fede della Chiesa in modo tale da renderla *non falsificabile* da qualsiasi proposta teologica.

Nel primo caso resta il fatto che il testo della Commissione Teologica Internazionale non prende affatto in considerazione il tema della demarcazione e certamente ne resta inspiegabile il perché. Essendo elusa la questione pregiudiziale, si deve riconoscere che le tesi sono monche nel loro momento essenziale: regolano i rapporti tra Magistero e teologi proprio là dove è inutile regolarli; hanno senso solo quando sono superflue.

Nel secondo caso si deve dire che la conseguenza è inaccettabile: se la partecipazione alla fede della Chiesa è ridefinita in modo da essere compatibile con ogni interpretazione e spiegazione teologica, vuol dire che essa non verte su contenuti intelligibili, capaci della dimensione di verità. Il concetto di ortodossia è allora distrutto.

Non vogliamo optare né per l'una né per l'altra ipotesi. Desideriamo soltanto tentare una discussione su alcuni punti che, a nostro parere, manifestano i limiti metodologici di una proposta i cui esiti ci sembrano esser ricondotti all'alternativa sopra delineata.

Anzitutto non appare chiara l'impostazione generale del discorso, orientato, si può dire, al riconoscimento ufficiale di un dualismo: la ricerca

teologica non è colta nella sua profonda unità con l'unico Magistero che per essa deve essere, come afferma la *Humani Generis*, « proxima et universalis veritatis norma », ma è concepita in funzione di un secondo magistero, il magistero dei teologi appunto (*), il quale, nel suo complesso e nella sua autonoma ed articolata unità, deve esser messo in relazione col Magistero dei vescovi. La conseguenza è che il concetto di « proxima et universalis veritatis norma » si traduce nel concetto assai più tenue secondo il quale « il Magistero (dei vescovi) appartiene esso pure agli elementi scientifici della scienza teologica ». Che vuol dire « elemento scientifico » di una scienza? Ovviamente, a discrezione dell'interprete, tutto o nulla.

Comunque non si potrà negare che, secondo la lettera e lo spirito delle 12 tesi, i teologi assurgono al livello di « struttura » nell'ambito ecclesiale; la « comunità » dei teologi, secondo il commento di Semmelroth alla Tesi 4, deve essere, in quanto tale, interlocutore privilegiato del « collegio » magisteriale. I teologi, nella loro unità, divengono pertanto il « terzo uomo » il cui fine è quello di comporre fra loro le verità meta-storiche prese in consegna dal Magistero con « l'*hic et nunc* » del popolo di Dio (Tesi 5).

Dilatando l'interpretazione di un discorso di Paolo VI (A.A.S., 58 (1966) 890) la Commissione Teologica Internazionale individua allora una sorta di « processo discensivo », correlabile in certo modo alle architetture speculative delle concezioni neoplatoniche, che si parte dalla Parola di Dio. Il Magistero, nel commento citato di Semmelroth alla Tesi 5, non parlerebbe direttamente al popolo di Dio, ma si limiterebbe a interpretazioni del dato rivelato che per essere comunicate abbisognano di una ulteriore interpretazione. E l'interpretazione di questa interpretazione spetta alla corporazione dei teologi. Sono dunque i teologi che spiegano « il vero senso di quanto in passato e anche oggi viene annunziato dal Magistero » (l. c. pag. 61); e sono i teologi, in ultima analisi, che individuano « quanto è vero e quanto è erroneo nella fede del popolo cristiano ».

E' lecito chiedersi in virtù di quale autorità; naturalmente, v'è una autorità che deriva direttamente dalla dignità scientifica. Tuttavia i teologi della Commissione Internazionale tengono a precisare che le proposte elaborate dagli esperti in teologia si impongono per un'autorità superiore a quella connessa con la loro qualificazione scientifica, poiché questa « non può venir separata dal carattere proprio di tale scienza, che è scienza della fede e che non si può esercitare senza una viva esperienza e pratica della fede ». L'osservazione è corretta ed opportuna: da essa segue un criterio ulteriormente vincolativo per il teologo la cui scientificità deve esser valutata anche sotto questo riguardo. La Tesi 6, però, ne trae soltanto argomento per assicurare alla teologia « non solo un'autorità profano-scientifica, ma anche un'autorità veramente ecclesiale, inserita nella

(*) Cfr. il commento di O. Semmelroth alla Tesi 1, in *Civ. Catt.* cit.

scala delle autorità promananti dalla parola di Dio e confermate da una missione canonica ». La relazione magisteriale è quindi complicata dalla inserzione dell'intermediario teologico che, in quanto tale, è arbitro assoluto.

Per chiarire quest'ultima affermazione occorre leggere in profondità il testo predisposto dalla Commissione Teologica Internazionale. Nella Tesi 5 si inizia con un'affermazione di tutto riposo: « Compito del Magistero è difendere autoritativamente l'integrità cattolica e l'unità della fede e dei costumi ». Non si potrebbe dir meglio. Ma ecco che il seguito del discorso è concepito in modo da togliere ogni efficacia a questa premessa.

Infatti, le relazioni tra Magistero e teologia si realizzano *solo* a valle della comune partecipazione alla fede della Chiesa. Tale partecipazione è definita come una condizione a priori, automaticamente soddisfatta nel momento stesso in cui si parla di Magistero e di teologi. Il dialogo la *deve* dare per scontata. La Tesi 10 inizia così: « Fondamento e condizione di questo possibile dialogo fra teologi e Magistero è la comune partecipazione alla fede della Chiesa ». E K. Lehmann ribadisce, nel suo commento (*Civ. Catt.* cit. p. 63): « ad ogni dialogo fra il Magistero e i teologi si deve presupporre una fondamentale solidarietà che consiste nella comune fede della Chiesa ».

Ma allora, chi valuta se questa condizione è soddisfatta? Se si accetta che una verifica su questo punto è possibile, qui si esplica essenzialmente il rapporto tra Magistero e teologi, e qui son tutti i nodi della questione. Quel che vien dopo è più o meno complementare. Le Tesi invece ignorano l'esigenza di un approfondimento. Per definizione, i teologi debbono esser riguardati come partecipanti all'unità della fede; il raggio di azione del Magistero dunque non li sfiora.

Ma chi sono i teologi? La Tesi 7 indica una definizione probabilmente adeguata ma certamente non verificabile sul piano speculativo: « Tutti i battezzati, in quanto da una parte vivono con impegno la vita della Chiesa e dall'altra godono d'una competenza scientifica, possono esercitare la funzione di teologi ». La verifica è dunque calata da un lato sull'atteggiamento pratico (vivere con impegno nella Chiesa) e dall'altro sulla qualifica accademica o culturale. E' ovvio che ci stan dentro tutti: chiunque si professi formalmente cristiano e sia convinto di esserlo, non potrà certamente essere escluso, qualunque siano poi le idee che egli ha in mente quando dà un corpo intelligibile alle verità fondamentali della sua fede.

D'altra parte, tali presupposti non debbono esser presi in considerazione per delineare un confine di ammissibilità. Ciò è penetrato, come sappiamo, nel costume della letteratura teologica corrente in campo cattolico. Non è un caso, ad esempio, che i Dehoniani abbiano offerto il loro sostegno editoriale senza commenti a saggi teologici esplicitamente orientati all'ateismo semantico e che le edizioni Paoline abbiano diffuso un grossolano pamphlet dove il fideismo più contraddittorio conduce l'

autore a intendere Dio non come realtà ma come espressione esclamativa del linguaggio.

Come potrà il Magistero definire margini di compatibilità, come potrà evitare che sian lasciate correre concezioni che, di là dalla consapevolezza del singolo teologo, possono rivelarsi contraddittorie con la fede della Chiesa?

Un unico strumento è proposto nelle Tesi: il dialogo. E in effetti non ce ne potrebbe esser altro: l'ambito specifico del Magistero è la difesa di quell'unità di fede e costumi che nella definizione del ruolo teologale è sottratta a una verifica di ortodossia. Da ciò deriva una conseguenza fondamentale: i confini del dialogo sono i confini del suo presupposto, ossia della comune partecipazione alle verità di fede. La Tesi 11 dice appunto: «Il dialogo ha i suoi confini là dove vengono toccati i confini delle verità di fede». Fin qui, dato che il dialogo è l'unico modo previsto di realizzarsi del rapporto tra il ruolo Magisteriale e quello teologico, vien ribadito il loro carattere monadico. Le verità di fede sono quel che accomuna per definizione Magistero e teologi e quindi non possono diventare argomento delle loro relazioni.

Ma ecco allora che, se tutto questo viene ammesso, la comune partecipazione alle verità di fede *vien misurata dal dialogo* stesso. La conclusione è ineccepibile anche se sconcertante: dialogare correttamente, secondo le norme di un comportamento politico leale e sincero (cfr. il comm. di K. Lehmann p. 63) tra le due controparti, è la verifica dell'unità di fede.

L'unità di fede non verte quindi più su verità intelligibili, poiché vien negato un luogo in cui il Magistero possa tematizzarle, ma verte su un corretto modo di svolgere il dialogo (Tesi 11). E' dunque ridotta a prassi politica nel senso più tecnico del termine. Il dialogo assurge a criterio di verità. L'eresia è semplicemente non sapere o non volere dialogare più (Tesi 12).

Naturalmente questa paradossale conclusione vien lasciata tra le righe. Il linguaggio levigato dei teologi lascia la possibilità di interpretare separatamente frase per frase in modo raddolcito e tradizionale. Ad esempio, la proposizione citata « Il dialogo ha i suoi confini là dove vengono toccati i confini delle verità di fede » potrebbe essere intesa nel senso che quando sono in questione le verità della fede, le relazioni tra Magistero e teologi non sono più esauribili nel dialogo. Ma in questo caso come si esplicano?

Se è vero quel che è asserito nella Tesi 8 sulla concezione (liberale) della libertà, onde i limiti di autonomia dei teologi son gli stessi che valgono per l'esercizio di tutte le libertà, le due monadi ecclesiali si possono fronteggiare solo rispettandosi a vicenda.

Il richiamo al « rispetto » è assai significativo poiché non pone problemi gerarchici mentre salva le convenienze.

EDOARDO BENVENUTO

RINNOVAMENTO E DETERIORAMENTO DELLA VITA RELIGIOSA

Uno dei settori maggiormente colpiti dalla crisi sociale ed ecclesiale del momento presente è l'ambito della vita consacrata. Strutture che fino a pochi lustri or sono davano l'impressione di essere intangibili e irreversibili, sono oggi sgretolate sin dalle fondamenta. Ovunque è penetrato il dubbio sulla validità della propria vocazione, il desiderio/tentazione di provare vie « nuove » per cercare di rattoppare le falle sempre più ampie attraverso cui molti religiosi abbandonano i loro istituti, falle che comunque lasciano vistose cicatrici che deturpano il volto della sposa di Cristo, la Chiesa.

E' vero che le crisi individuali e comunitarie non si risolvono sempre con la dimissione dalla famiglia religiosa. Ma per questo la situazione non è meno grave di quanto si possa pensare nel vedere ancora come reggano — numericamente — tanti conventi e case religiose. Anche qui, o forse proprio qui, bisogna chiedersi: chi è rimasto? Perché vi è rimasto? E' ancora legittimo parlare di vita religiosa in riferimento ad alcune persone consacrate o intere comunità tenute insieme unicamente da vincoli temporali di organizzazione esterna ed efficientismo terreno?

In mezzo a una tale situazione caotica e desolante è urgente raggiungere una qualche certezza, una visione chiara e oggettiva — il più possibile — del fatto consacrazione - nella - vita - religiosa. Precisazione quanto mai urgente, si deve sottolineare, data la confusione in cui ci si trova. Una situazione, quella presente, che testimonia apertamente le assurdità in cui si può cadere quando si perdono di vista alcuni principi fondamentali della vita ecclesiale e religiosa in specie.

E' indicativa al riguardo una serie di proposizioni stese da una « Madre già anziana ma tuttavia in piena vita attiva ». Sono note pubblicate nel bollettino di un istituto latino-americano, e da questo riprese in *«Consacrazione e servizio»*, la rivista mensile dell'USMI, nell'ultimo fascicolo del 1974 (pp. 39-40). L'anziana, ma sempre vigorosa Madre, riassume in frasi incisive i mutamenti sperimentati nella sua vita religiosa dopo il Concilio Vaticano II, « realizzati non senza grandi sacrifici da parte di molte religiose ». Diamo atto dello sforzo di essere oggettivi, ma pare necessario puntualizzare le principali asserzioni della Madre, riprodotte in corsivo. Non si tratta del testo originale, ma di una traduzione che po-

trebbe aver deformato il pensiero dell'Autrice. Qui si prendono tuttavia come sono state pubblicate in italiano perché si tratta di idee che comunque circolano negli ambienti religiosi.

« *Da un* governo *verticale centralizzato passiamo ad un governo in équipe. Da una* autorità *verticale e materna, circondata da rispetto e quasi sempre amata, ad una autorità-servizio, orizzontale e fraterna, che deve promuovere la partecipazione e la corresponsabilità* ».

Il tarlo che mina alle basi la vita religiosa — e su un piano più vasto, la Chiesa stessa — è una fasulla concezione democratica che fa dei superiori i semplici rappresentanti e organizzatori dei movimenti di base. Un governo centralizzato secondo le strutture degli Istituti moderni — soprattutto a partire dalla Controriforma — presenta varie lacune, ma a queste si può ovviare senza rinunciare alla visione teologica della vita religiosa. In essa ogni vocazione e ogni carisma viene da Dio al quale bisogna rendere conto di tutto: i superiori degli inferiori, gli inferiori dei superiori e delle loro scelte espresse nei vari momenti di elezioni e sondaggi di vario grado. L'idea di un governo in équipe, applicata a ogni singola casa, non è facilmente conciliabile, per non dire irriducibile, nei confronti di una visione di fede che si esprime nell'obbedienza. Questa si rende a Dio il quale si comunica ai religiosi in modo eminente attraverso l'intervento del superiore.

Di fatto ci possono essere abusi, talora gravissimi, nel campo dell'obbedienza, anche da parte dei superiori. Ma è bene dire subito che dove non c'è obbedienza, non c'è più neppure vita consacrata. Di questo però si parlerà ancora in seguito.

I termini della prima affermazione della Madre sono piuttosto vaghi, mentre nella seconda asserzione troviamo un'apparente — e falsa — contrapposizione di valori che possono e devono essere complementari. Perché mai opporre un'autorità verticale e materna a un'autorità-servizio di impronta fraterna? Basta scorrere la storia della vita religiosa per vedere subito come i superiori « ben riusciti » abbiano appunto raggiunto un grande equilibrio tra la dimensione verticale — sono rappresentanti di Cristo, portavoci della *sua* Parola — e quella orizzontale. Su quest'ultima dimensione si veda l'insuperabile *De amicitia* o l'*Oratio pastoralis* di un Elredo di Rievaulx. E si tenga presente che egli non è stato l'unico superiore vero padre e affettuoso fratello, maestro esigente e amico cordiale di tutti i suoi religiosi. Sulla scorta della tradizione si può affermare che la dimensione verticale è vissuta e realizzata pienamente sia dal superiore sia dai religiosi nella misura in cui è viva tra di loro una stretta relazione orizzontale. Se non è amico dei suoi figli, il padre può divenire un tiranno; se non è padre, il superiore amico può divenire lo zimbello dei suoi religiosi.

« *Da una* clausura *che difendeva i baluardi della nostra vita religiosa ad una* apertura *di inserimento nel mondo* ».

« *Da un* silenzio stretto *che favoriva il raccoglimento e l'unione con Dio, ad una « comunicazione » e a delle relazioni interpersonali che favoriscono la comprensione, l'aiuto e l'unione fra le sorelle* ».

Non so se possa essere chiamata fortunata la persona che a un certo momento crede di poter rinunciare a certe difese. Una pretesa «maturità» è semplicemente segno di deterioramento abilmente contraffatto. Ci si inserisce nel mondo come religiosi — altrimenti la consacrazione non ha più senso. Ma ciò presuppone che si curino, rafforzino e difendano quelle strutture atte a loro volta a garantire la fisionomia dell'istituto religioso. E' un'esigenza elementare di ogni realtà sociale, basti pensare alla famiglia, alla scuola, ai vari centri di attività e di relazioni umane. Certo, ci possono essere storture in fatto di clausura, e poi c'è clausura e clausura, più o meno stretta e separatrice nei confronti del mondo esterno. E non si dimentichi che la clausura delle grate è valida se c'è una clausura interiore dello spirito.

Anche le suore e i religiosi di vita attiva e impegnata nel mondo devono saper vivere un loro distacco dalle cose e dalle persone esterne: non perché queste siano sempre comunque « cattive », ma perché è necessario raccogliersi nella propria comunità, porsi soli davanti a Dio solo per ricuperare e vivere in profondità la dimensione religiosa che una vita totalmente aperta e inserita nel mondo prima o poi, sempre più facilmente annulla. Per questo la clausura deve essere vissuta in una ricerca comune dei valori essenziali della propria vocazione nell'ambito ristretto di una comunità, e soltanto dopo ci si potrà aprire al mondo e trarre conseguenze positive da un confronto con esso. D'altra parte, alla clausura si dovrà tornare e periodicamente e con una separazione più o meno radicale. Separazione, questa, che è una condizione necessaria per costruire una vera unione con Dio e con i fratelli nel mondo.

Quanto si afferma riguardo al silenzio tradisce di nuovo l'assurda contrapposizione di due valori positivi. Certamente il silenzio è un elemento assai delicato della vita religiosa e umana in genere. Ma il silenzio religioso non è mutismo; è adorazione, stupore davanti alle manifestazioni dell'amore del Padre, ascolto attonito della sua Parola, sgomento davanti a tragedie che la ragione stenta a capire: è incapacità di esprimere quanto il cuore sente davanti all'Amore. Il silenzio è l'amore che nella fede e nella speranza trascende i limiti delle espressioni verbali e dei gesti umani. Altrimenti, già sul piano interpersonale, perché mai due creature che si amano passerebbero assieme tanto tempo in silenzio?

Chi veramente nel silenzio si unisce a Dio, al momento opportuno e nel modo migliore riuscirà a comprendere (« ascoltare ») e aiutare (« amare ») le sorelle e i fratelli: ad essi si unirà nel vincolo dello Spirito che realizza l'unione dell'uomo con Dio e del singolo con tutti i fratelli per costituire l'unica persona mistica di cui Cristo Signore è il capo.

La relazione « silenzio in Dio - ascolto dei fratelli » pone anche qui

una conseguenza gravida di significato: se manca l'ascolto dei fratelli anche il silenzio davanti a Dio è vuoto, è una fuga dalle proprie responsabilità, è un comodo alienarsi in un isolamento costruito sull'egoismo. Se manca l'ascolto di Dio nel silenzio, l'unione con i fratelli è pura illusione: dietro le loro voci ascolteremo sempre noi stessi, i nostri problemi deformeranno la parola altrui. Sfrutteremo gli altri per appagare le nostre passioni, compiendo forse delle azioni che, pur rivolte ai fratelli, sono espressioni egocentriche di superbia e di orgoglio.

« *Da una* povertà *di dipendenza gioiosa che eliminava il superfluo e talora il necessario, ad una povertà concepita come lavoro, comunione e condivisione di beni* ».

Come al solito, anche qui sono opposti tra di loro due aspetti positivi. Non si riesce proprio a capire come una povertà, concepita nel senso tradizionale, debba escludere il lavoro e la condivisione dei beni. Anzi, questi ultimi aspetti sono sempre stati richiesti per realizzare un'autentica povertà cristiana.

Vale la pena soffermarsi su alcuni particolari legati alla povertà religiosa. Essa non può essere ridotta a una semplice penuria di beni materiali e neppure a una vita che si limiti allo stretto necessario. La povertà, a qualsiasi livello venga posta, non è tanto rinuncia in vista di un ideale, quanto piuttosto la semplificazione assoluta di una vita che aderisce al Signore Gesù con tutte le forze e che di conseguenza lascia « cadere » tutto il resto. Ma non solo cose, bensì tutto: cose, idee, atteggiamenti, relazioni.

E' povero chi nell'amore di Cristo raggiunge la libertà di usare o non usare dei beni di questo mondo senza ridurre l'esistenza a un gretto calcolo casuistico di possibilità, liceità, limiti... D'altra parte è naturale che se qualcuno è povero, vivrà anche di fatto poveramente. Ma senza farsi tanti problemi. Il chiedersi, a un certo momento, se una cosa sia superflua o no, rivela che non si è poveri. Il superfluo deve sparire senza tanti problemi e perplessità. E chi è libero, nell'amore di Cristo non pensa neppure tanto prima di eliminare anche cose necessarie. L'amore è cieco, rifugge da calcoli.

La povertà di solito viene ristretta al solo ambito materiale. Ma questo è ben poca cosa. Ci sono altre forme più profonde. Basti accennare a una sola. In modo paradossale si potrebbe esprimere così: « E' povero chi non ha idee ». Nel senso che chi aderisce al Signore deve avere una unica idea e cercare un'unica verità: Cristo. Le altre idee sono il « superfluo » che sempre sembra necessario, ma che talora — non necessariamente sempre, almeno di fatto — bisogna eliminare, modificare. La povertà esige che non si tenga una propria opinione fine a se stessa, qualunque sacrificio sia costata la riflessione che ha condotto a tale opinione. Non bisogna tenere idee proprie in quanto tali. Si deve cercare Cristo. Nella misura in cui si è posseduti da lui e lo si possiede, anche le nostre idee si sem-

plificheranno e si ridurranno a un « minimo » che in realtà è il massimo possibile: Cristo stesso.

La povertà esprime poi la dipendenza gioiosa: la fede viva di essere amati dal Padre che non abbandona i suoi figli, ma che a tutti e a tutto provvede. Ciò non significa però che non si debba lavorare. Anzi, il lavoro dei « poveri » è maggiormente responsabile in quanto essi coscientemente si pongono quali collaboratori di Dio in un'opera di costante ri-creazione. Per questo il lavoro dei religiosi deve essere altruista: tende al bene altrui, è dono di se stessi, del proprio tempo e delle proprie energie. Il lavoro così concepito sfugge alle categorie salariali e sindacalistiche, e può essere compreso soltanto in una visione di fede. La fede che appunto i religiosi dovrebbero avere, almeno essi!

Povertà e lavoro devono essere vissuti intensamente dai religiosi affinché la loro vita sia credibile. Tale credibilità è suffragata non dal giudizio del mondo, che ha altri parametri di comprensione, quanto dalla coerenza con un impegno evangelico. Segni esterni che possono autenticare la povertà cristiana sono la gioia che si ha in condizioni non troppo favorevoli; la serenità che si mantiene nei momenti di urto in cui si cerca di soffocare le idee di Cristo; la fermezza con cui si resiste ai vari tentativi di piegare la vita cristiana alle categorie del mondo quali la potenza, il prestigio, i comodi compromessi sociali e ideologici, la disponibilità a perdere tutto, perfino se stessi, per avere Cristo e soltanto lui.

« *Da un'*ubbidienza *di sottomissione silenziosa, semplice, pronta, allegra, ad una obbedienza che deve essere* responsabile ed adulta *nella ricerca del disegno di Dio su ciascuna. Da una* direzione spirituale *con la Superiora, ad una direzione spirituale ricercata per ciascuna* ».

Già parlando del governo si è accennato ad alcuni problemi che riguardano l'obbedienza. La questione è estremamente delicata perché ci sono in gioco dei valori che reggono o causano necessariamente lo sfaldamento completo della vita religiosa. E' bene chiarire un punto di fondo. L'obbedienza non sta nel compiere una volontà del superiore, bensì la volontà di Dio che concretamente si manifesta in una ricerca sotto la guida e l'ermeneutica autorevole del superiore.

Le difficoltà nell'obbedienza si registrano oggi in primo luogo nei superiori. Molti hanno rassegnato idealmente le dimissioni da guide spirituali delle comunità, ancorché spesso rimangano al loro posto con una funzione più o meno ornamentale. Nessuno nega che dire una parola autoritativa — non autoritaria! — costi assai, specie nei momenti di confusione e di smarrimento seguiti dopo la « rivoluzione » conciliare. Ma il dovere primo dei superiori è proprio quello di essere dei maestri che umilmente sappiano ricercare nelle comunità le trame di Dio e sappiano dare poi orientamenti precisi e chiari.

Ci vuole un atto di fede anche qui, come d'altronde è previsto per i religiosi nei confronti dei superiori. Talora proprio da parte di superiori

senza fede profonda si abusa di un facile discorso sullo « spirito di fede » richiesto agli inferiori. Ma al riguardo sarebbe urgente un esame di coscienza da parte di tutti, a cominciare appunto dai superiori. Sono in fin dei conti questi che portano il peso maggiore della responsabilità e ne devono rispondere al Signore che non si accontenta certo di alibi fasulli, macchinazioni meschine, statistiche, reali o camuffate che siano.

Ora, da anni è un continuo cedimento sia a livello di singoli superiori che di organi collegiali quali i capitoli generali o provinciali. Si va avanti — o indietro? — senza prendere posizioni nette, giocando sui termini (esempio: apertura, pluralismo, carità), creando tutte le condizioni atte a provocare o almeno favorire il disorientamento generale. Tutti allora si credono autorizzati a fare di tutto, etichettando con il facile marchio di « esperienza » le più assurde banalità. E quante volte i superiori stanno a guardare inerti, senza intervenire?

E' vero che in tanti casi neppure i religiosi desiderano un intervento. Il solo timido interessamento del superiore è ritenuta un'ingerenza indebita e inammissibile. Siamo cioè di fronte a un curioso fenomeno: i superiori che tacciono e i religiosi che ne sono ben contenti. A un certo momento i superiori vogliono forse intervenire, ma non sanno più come si fa e d'altronde hanno perso ogni credibilità. I religiosi vogliono un dialogo, ma non hanno imparato a tesserlo e non godono inoltre più di nessuna fiducia. Tutto continua così su binari paralleli, a debita distanza. I superiori finiscono per essere dei « pezzi da museo », i religiosi vegetano e intristiscono. La tragedia di una mancata obbedienza sta proprio qui: nella deformazione totale del comportamento, della psicologia, della persona umana nella sua globalità che si dissocia. L'uomo diviene facilmente un manichino, vittima delle proprie passioni e dell'irresponsabilità altrui.

Spesso in passato ci si accontentava di un'obbedienza facile, che non creasse problemi. Di qui l'attitudine esterna del silenzio, della sottomissione pronta ma non sempre semplice. Non basta però barare all'obbedienza accettando un atteggiamento meramente passivo ed esteriore. I religiosi hanno le loro responsabilità. Ma anche i superiori: quelli che si accontentano delle apparenze, per non avere grane, per non assumere responsabilità. L'obbedienza è una cosa troppo seria per essere affrontata a cuor leggero. E non si confonda la prontezza nel rispondere con la mancanza di maturità nel sottovalutare la gravità del problema. L'obbedienza come la direzione spirituale non sono « attività » che si rivolgono a masse amorfe e anonime. Sono realizzate in vista di una persona che si situa in una precisa comunità con una sua fisionomia particolare. Ed è qui che si rivela il superiore maestro e guida spirituale: nel cogliere e nel sapere mantenere in equilibrio stabile le diverse esigenze che emergono e che interessano i vari poli della famiglia religiosa: tutti e singoli i fratelli e la comunità come organo unitario. Unità che potrà essere attuata e cementata nella misura in cui i religiosi partono da una base comune — la voca-

zione a un medesimo genere di vita — e si orientano e crescono comunitariamente con un unico riferimento concreto: il superiore che vive e fa vivere il vangelo e la regola.

« *Da una* castità *verticale nata dall'amore preferenziale di Cristo, a una castità per Cristo sostenuta ed estesa dall'amore di amicizia delle sorelle* ».

I termini della seconda parte dell'enunciato sono poco chiari. Ed è bene dire allora subito che la consacrazione verginale a Cristo deve essere totalitaria. Essa inoltre non può essere sostituita da nessun'altra donazione: a nessuno e a nulla. O ci si dona tutto a Cristo o non ci si dona affatto come religiosi e vergini.

Gli squilibri della sfera affettiva mostrano quanto sia difficile una oblazione totale al Signore. Non perché ciò sia arduo ai chiamati a tale vocazione. Ma perché spesso ci si lascia sedurre dalla tentazione di non darsi completamente e di riservarsi qualche cosa — una parte di noi stessi — per ogni evenienza. Quale? I momenti di crisi, minime medie e grandi che siano. Praticamente: chi dona luce e conforto al religioso quando si trova in difficoltà? E prima ancora, a chi chiede aiuto? A chi orienta coloro che sono travagliati interiormente?

Non si tratta di deviare e addossare ad altri le proprie responsabilità, ma di portare con coraggio la propria consacrazione. Chi dona al cuore del religioso la pace, un sereno godimento interiore a livello profondo? Qual è il colloquio che desidera e preferisce avere e per il quale sa sacrificare se stesso e il proprio tempo? Cristo entra in tutto questo? Come il vero protagonista o come un intruso, emarginato in una coscienza piena di soddisfazioni umane legate agli alti e bassi della sensibilità emotiva? E' vero che molti religiosi si illudono di amare il Signore per il semplice fatto che non amano nessuno, come già poteva costatare tristemente Péguy! Ma c'è anche un'altra illusione, forse meno drammatica sul piano umano, di credere cioè di vivere la carità di Cristo perché ci si trova bene in compagnia, perché si hanno amicizie ...

Prima di tutto viene l'amore di Dio e per Dio solo. Quando questo è facile, ma anche quando è difficile: quando il Signore permette momenti di tenebre per la fede, di ostilità per la carità, di angustie per la speranza. Ed è perseverando nella « valle oscura » (sal 22) che la carità si purifica ed emerge sulle passioni e sugli interessi sempre più o meno egoistici. Allora, senza quasi accorgersene e senza fare tanti progetti, una vita che si dona a Dio è data pure agli uomini, senza riserve.

Si potrebbe continuare a glossare le asserzioni della Madre latino-americana, ma basta aver evidenziato una tendenza che sta diffondendosi a macchia d'olio. Nel clima confuso di ostilità verso il passato — spesso basata su una crassa ignoranza —, si pone il momento presente come alternativa assoluta al passato: aut aut. Ci si può dimenticare che creativa e costruttiva non è una eliminazione, ancorché parziale, di tutta una tra-

dizione, bensì una sintesi feconda di tutti i valori positivi in gioco, da qualsiasi matrice essi provengano. Il passato non è negativo per il semplice fatto di essere superato cronologicamente e molte cose non sono positive già per il semplice fatto che sono nuove (vale certo anche l'affermazione opposta).

Un tempo nella vita religiosa si badava molto alle forme, è vero. Ma oggi non ci si può illudere di poter fare a meno di qualsiasi elemento formale. L'essenziale, ieri come oggi, è che alle forme corrisponda sempre un contenuto adeguato. La crisi nella vita religiosa non è però data unicamente da un'assurda e falsa contrapposizione di attitudini e valori diversi. Vi sono alcune concezioni di fondo che necessitano di una verifica. Inoltre è urgente una presa di posizione netta da parte dei superiori responsabili, affinché sia possibile un processo di (re-)identificazione dei singoli e delle varie istituzioni. Accenno a qualche aspetto particolare.

a) Grava sui religiosi come una forte ipoteca la sensazione, più o meno avvertita, di essere persone fuori della norma. Di solito ci si arrocca su posizioni di privilegio. Ci si sente parte di uno « stato di perfezione », quasi che gli altri cristiani non fossero chiamati alla santità o si trovassero in uno stato di « imperfezione ». E' vero che le cose non stanno così, ma c'è un grosso equivoco che traspare da attitudini esterne che non possono passare inosservate e che sono uno scandalo. La *Lumen gentium* dovrebbe aver portato al riguardo i chiarimenti necessari. Basterebbe poi andare alle origini della vita consacrata e vedere il concetto che di sé avevano i Padri: « poveri peccatori ». E' su un'altra linea, ai limiti dell'ortodossia, che si pongono certe distinzioni e certe caste di « eletti, pneumatici, spirituali ». A parte il fatto che perfetto è solo il Padre dei cieli, la creatura non può misurare la propria e l'altrui santità sulla base di schemi razionali. La santità è corrispondenza piena al piano concreto che Dio ha su ciascuno di noi, è amore: e l'amore non si misura né sugli individui e tanto meno sugli « stati ».

Un riflesso di un'assunzione estremista di questa concezione è purtroppo ancora diffuso tra i religiosi. Si avverte talora un certo senso di superiorità che sembra autorizzarli a rivendicare diritti gratuiti e inesistenti, a mettersi ai primi posti, a ignorare leggi e prescrizioni civili ed ecclesiastiche.

Non tutto ciò che il religioso compie è già bene per il fatto che è stato realizzato da lui. Ma il religioso, appunto perché è tale, dovrebbe sempre operare bene.

b) Non ancora risolta è una certa problematica circa i voti religiosi. E' facile considerare la vita come un'entità da cui si possono staccare tre ambiti, appunto quello dei voti, nei quali il religioso deve comportarsi secondo determinate indicazioni morali. Come conseguenza si ha un largo margine esistenziale nel quale il religioso crede di poter fare « quello che

vuole », nel quale si trova una vasta gamma di possibilità per fare eccezione ai voti. E questi, con opportuni accorgimenti sillogistici, non sono infranti. Il diritto è quasi sempre salvo, la virtù può scomparire progressivamente e alla fine la vita consacrata è svanita nel nulla.

La storia insegna anche qui che essenziale alla vita religiosa non sono alcuni voti in particolari settori, determinati atti giuridici, ma una donazione a Dio che afferri tutta l'esistenza. Gli antichi parlavano di *conversio morum*, una *metanoia* radicale e globale di tutta la persona che deve impegnarsi a divenire pura oblazione a Dio. Un'oblazione « così » totale da non lasciare spazi ricuperabili altrimenti. O si è tutti di Dio o non si è religiosi affatto. Non ci sono vie di mezzo. Un religioso ubbidiente deve essere necessariamente anche povero e vergine: santo. Deve tendere a una vita in cui tutte le virtù siano espresse al massimo grado possibile, nonostante le inevitabili debolezze e scivolate proprie della fragilità umana.

Un discorso e una vita che si limitino ai soli ambiti specifici dei tre voti e perdano di vista la persona umana nella globalità della sua donazione a Dio hanno conseguenze disastrose. Si finirà per evidenziare il voto nelle sue componenti legalistiche cadendo nella casuistica farisaica e annientando la virtù portante. Si penserà forse anche di poter vivere un voto a scapito degli altri due o credendo che la correttezza in un ambito possa supplire le deficienze espressamente volute in un altro. Con formule giuridiche ritrovate con un'estrema sagacità ci si può illudere di essere sempre a posto, perché sempre si può scovare qualche cavillo giustificatore.

Non si dice ora di abolire i voti. Hanno avuto e hanno sempre il loro valore e proprio nei tre ambiti tradizionali che affondano le radici nell'intimo della persona umana. Ma bisogna ricuperare un'intelligenza unitaria e onnicomprensiva della vita religiosa. Allora, chi sarà impegnato in una vita di profonda conversione e revisione interiore, vivrà i tre voti non accontentandosi più di corrispondere al minimo possibile, ma si troverà coinvolto nelle esigenze massimaliste di Dio: un Dio che è misericordia, ma anche esigenza totalitaria e gelosa.

c) Figli del nostro tempo, anche i religiosi sentono il contraccolpo della situazione generale della Chiesa e della società che sta divenendo incivile. Anche la loro vita è contrassegnata da « grandi scandali e corruzione spicciola ». E' facile gridare allo scandalo e lacerarsi la veste — quando la si ha — davanti a eventi particolarmente dolorosi e fastidiosi di cui le cronache da tempo parlano con inconsueta ricchezza di particolari. Pare strano però che singoli religiosi sgarrino completamente in modo subitaneo. Le degenerazioni, anche qui come in natura, avvengono per gradi.

Chi è responsabile di certe azioni di cui sarebbe meglio tacere che parlare anche in tono sommesso? Un povero diavolo, e soltanto lui, al quale non si è mostrata l'energia sufficiente quando per debolezza forse

ha commesso piccoli errori? Una persona, e lei soltanto, sempre circondata da adulatori servili o da astuti quanto diabolici approfittatori? Prima si spinge o comunque si permette che qualcuno arrivi fino sull'orlo del baratro, poi, quando il bubbone scoppia e tutto, ma il più delle volte soltanto qualcosa, viene alla luce, si grida allo scandalo. I grandi scandali sono l'espressione incontenibile di un clima di corruzione spicciola in cui tutti guazzano, perché è un clima di comodo, da cui nessuno si vuol ritrarre: ciò comporterebbe un cambiamento di vita. «Chi ce lo fa fare?». Corruzione spicciola che si articola e si evidenzia in tante componenti: l'indifferenza verso i confratelli, la Chiesa, il mondo; le piccole e grandi invidie e gelosie da convento; il peculio privato; l'ozio deprimente da un lato e l'attivismo frenetico sconvolgente dall'altro; l'irresponsabilità davanti ai propri doveri civici e sociali; l'erezione di « classi » privilegiate nell' ambito di una stessa istituzione con le susseguenti tensioni (si pensi alla situazione dolorosa in cui talora si trovano i religiosi non sacerdoti); l' abbandono di uno stile sobrio e ascetico di vita che alimenta la vocazione religiosa (uso e abuso dei mezzi di trasporto, di comunicazione sociale, degli alcoolici, del tabacco ...).

Non si deve generalizzare; ma non si possono neppure minimizzare e tanto meno ignorare i fatti. Di chiacchiere sono state fatte parecchie, a tutti i livelli e in tutti i generi letterari. Ma non si vedono molti segni tangibili e duraturi di un rinnovamento. Un corpo vivente però, qual è l'organismo religioso nella vita della Chiesa, se non si rinnova, si deteriora, oppure è già morto.

d) E' certo difficile dire in quale linea si debba porre concretamente un rinnovamento della vita religiosa. Ma è chiara una cosa: si deve prima di tutto ricuperare la dimensione religiosa in senso stretto. Ciò che qualifica il religioso nella Chiesa e nel mondo — come testimonianza desiderata, accettata o anche come provocazione intollerata — è il suo rapporto con Dio. Non sono le incombenze contingenti o le attività professionali che qualificano il consacrato e gli offrono il senso pieno della sua vocazione, la ragione profonda del suo esistere. Ma anche qui: quante volte purtroppo ci si preoccupa di avere religiosi efficienti e quante altre volte ci si chiede, da parte dei responsabili, a quale punto questi religiosi si trovano nella loro ricerca-incontro con Dio? Quante volte gli interessi spirituali sono sacrificati con una leggerezza inaudita davanti a impegni temporali, gravi o banali che siano, ma pur sempre temporali? In poche parole: lo stato religioso è in funzione del prestigio dei singoli istituti o della santità della Chiesa vissuta nei religiosi? I voti sono vivificati interiormente in una visione globale di fede o sono « sfruttati » con abilità per edificare poteri temporali?

In questa prospettiva si può anche dire che il rinnovamento della vita religiosa si realizza nella misura in cui con discrezione e fortezza i superiori indicheranno semplicemente la via da seguire per giungere a

Dio, senza temere nulla all'infuori del giudizio di colui che condannò Eli (1 Sam 1-4!).

Lo studio della teologia quale fattore di rinnovamento spirituale nella vita religiosa

Parlando di rinnovamento della vita religiosa non si può trascurare un fatto di primaria importanza: lo studio della teologia da parte di tutti i religiosi. Si accennerà al problema tenendo conto ora della sola vita monastica che presenta una situazione limite con esigenze particolari e più nette rispetto ad altre forme di vita consacrata.

Per la formazione teologica dei monaci si segue generalmente, almeno qui in Italia, un corso di studi istituzionali sul tipo di quelli seminaristici, con preoccupazioni pastorali che gravano sul programma mentre manca allo studio un indirizzo peculiare che corrisponda alle esigenze legittime della vocazione specifica. Non si chiede che i monaci studino una teologia differente da quella dei candidati al sacerdozio diocesano. Ma le loro esigenze spirituali sono, almeno dovrebbero essere, diverse e lo studio deve essere finalizzato a queste, usando con prudenza e saggezza anche di quella libertà di impostazione prevista dal nuovo diritto canonico.

Di fatto, che cosa succedeva fino a pochi anni or sono? Quando si entrava in monastero, nonostante l'equiparazione giuridica delle classi (sacerdoti e monaci laici), solitamente si era avviati allo studio seminaristico della teologia in vista del sacerdozio (le cose stanno ora un po' diversamente perché non tutti tendono al sacerdozio pur avendo desiderio di un approfondimento teologico). Il sacerdozio, infatti, donava e dona tuttora al monaco un certo prestigio e soprattutto gli permette di inserirsi in una attività con scopi più o meno direttamente pastorali (celebrazione di Messe in cappellanie, confessioni in istituti religiosi, insegnamenti vari, servizi in parrocchie ...). Nella situazione attuale del monachesimo in Italia, il monaco di fatto è un sacerdote di vita comune la cui principale preoccupazione e interesse è data spesso dall'attività pastorale che esercita. Attività che può essere valida in sé, ma che in tanti casi è alienante nei confronti di una vocazione contemplativa. E qui non basta dire che si ha zelo buono, che il lavoro è proficuo. Il problema è complesso, ma esige una chiarificazione da parte degli interessati e dei superiori.

I monaci sono entrati talora in monastero senza sapere che cosa significasse la vita monastica, concretamente senza saper distinguere tra una vocazione benedettina e una francescana o salesiana. Inseriti in un ambiente presbiteriale con interessi pastorali, in molti casi non si sono posti il problema di una identità monastica o forse non sono riusciti a risolverlo. Sta il fatto che si danno buoni sacerdoti e pastori la cui vita non è determinata né materialmente né spiritualmente da un ritmo particolare di preghiera, di silenzio, di ascesi. Ora, c'è uno sforzo da parte dei sin-

goli di chiarire la propria posizione? Ma la chiarificazione spetta anche ai superiori cui è affidata la responsabilità di guidare al Signore per *vie determinate* le anime loro affidate, a costo di rinunciare a programmi o impegni di qualsiasi natura, anche pastorale (cfr. il problema delle parrocchie curate dai monaci per motivi contingenti: le soppressioni del secolo scorso che hanno posto la parrocchia come unica alternativa possibile per salvare le comunità). Con tutto ciò non si vuole negare in modo assoluto un'apertura pastorale dei monaci a livello individuale o comunitario. Ma la fisionomia del monastero e della vita del singolo deve derivare da un'altra matrice: l'impegno contemplativo assunto in modo netto, vivendo come si può, ma senza equivoci o concessioni di sorta a nessuna esigenza estranea alla vocazione alla preghiera vissuta secondo modalità particolari messe in luce dalla tradizione: la vita comune per i cenobiti, il silenzio, l'ascesi, un certo distacco dal mondo...

Che c'entra tutto questo con gli studi teologici? Sta il fatto che fino a quando gli studi saranno orientati alla pastorale, i monaci si sentiranno necessariamente invogliati a cercare in tale attività lo spazio vitale in cui realizzare la propria vocazione (non si studia medicina per esercitare poi la professione di ingegnere!).

In monastero la preoccupazione primaria deve essere l'incontro con Dio nella preghiera. Non perché questo sia l'unico modo di vivere la vocazione battesimale, ma perché non ha senso realizzare in monastero un'altra forma di vita cristiana. Se la vita contemplativa è il fine « primario » del monachesimo, anche lo studio deve essere subordinato a tal fine.

La teologia per altro non può essere riservata ai soli futuri o possibili sacerdoti, ma in misura maggiore o minore deve interessare tutti, anche coloro che non diventeranno mai sacerdoti o non si applicheranno a studi speciali. Tutti devono studiare nel senso che in proporzione alle disposizioni naturali tutti devono avere quel minimo di conoscenze bibliche e teologiche che garantiscono una vita spirituale fondata oggettivamente e non deformata dalla fantasia, dalle sdolcinature di devozioni facili quanto banali o aberranti, dall'ignoranza colpevole. E' vero che si attinge a Dio con il cuore molto più che con la ragione: ma il cuore deve essere alimentato da sentimenti profondi e da idee chiare. Non si può correre il rischio di invischiarsi in sciocchezze e in errori dogmatici. Perché lo studio sia « monastico », esso deve superare anche la corsa alla erudizione o al semplice nozionismo reso forse vivace, ma per questo non meno sterile, da contrapposizioni e conflitti di opinioni e scuole diverse. Non importa sapere che cosa dica questo o quell'altro teologo. Interessante è facilitare l'accesso al mistero di Dio puntando sull'essenziale: la partecipazione vissuta ai misteri di Cristo quali la teologia pone in giusta evidenza. Teologia fatta quindi « in ginocchio », con un cuore che ama, che cerca con passione la persona amata scoprendone le tracce nella natura, nella Rivelazione, nella vita della Chiesa. Teologia che deve essere più

preghiera che speculazione, più ruminazione saporosa che meccanico apprendimento mnemonico.

Lo studio della teologia in monastero o comunque in vista della vita contemplativa non può fare a meno di un minimo di lezioni cattedratiche e istituzionali che diano una solida base sistematica. Ma la vita del chiostro esige in modo particolare un'impostazione degli studi tale che essi suscitino negli studenti un interesse profondo e una sete di conoscere il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo e la Chiesa nelle loro realtà e molteplici manifestazioni. Di qui la necessità di un ampio spazio di tempo « libero » dalle lezioni per godere l'*otium* di un'indagine personale e meditativa sui testi primari della Sacra Scrittura, della Liturgia, dei Padri. Né può essere trascurato un contatto continuo con i santi, la cui familiarità infiamma i cuori d'amore di Dio, facendo scoprire in questi fratelli i prodigi della grazia, il dogma vissuto.

Teologia, quindi, che si fa mistica o mette almeno l'uomo nelle condizioni ottimali per ricevere abbondanti doni di orazione e di carità fattiva.

Non bisogna poi pretendere che lo studio esaurisca tutti i programmi possibili. Esso deve caratterizzarsi primariamente come l'avvio e l'impostazione base di una vita in cui lo studio — conoscenza di Dio e preghiera — non potrà e non dovrà mai cessare, neppure dopo l'eventuale ordinazione sacerdotale. Perché qui sta la vera tragedia degli studi teologici nell'impostazione corrente ieri e oggi: essi danno spesso l'illusione di essere arrivati alla conoscenza di Dio e tolgono ogni mordente che ravvivi il desiderio di un ulteriore approfondimento. Con la quasi inevitabile sclerosi in campo teologico e pastorale. Lo studio finalizzato esclusivamente al sacerdozio ministeriale cessa in troppi casi con il raggiungimento dell'« obiettivo ».

Si potrà capire ora quanto sia determinante per un'istituzione religiosa la struttura e l'impostazione di fondo dei corsi di teologia. Da questi dipende non soltanto il grado di cultura teologica dei futuri religiosi, ma tutta la loro vita. Uno studio serio e « monastico » della teologia offre buone garanzie per evitare la dissipazione degli spiriti in futili oziosità o in alienazioni spirituali mascherate da apparenti preoccupazioni pastorali. Esso è la condizione ordinaria per crescere nel desiderio di Dio in una vita scandita dalla preghiera corale, dalla *lectio divina* e dall'adorazione a tu per Tu con Dio, dal lavoro.

Forse non tutte le comunità sono pronte ad accogliere queste prospettive. Ma prima o tardi bisognerà per forza convincersi che nella Chiesa non si può più vivere a lungo di rendita, anche spirituale, gloriandosi degli allori del passato. Il nostro tempo è un'unica provocazione che esige una risposta non elusiva: non si può *giocare* al monachesimo, alla vita religiosa con i suoi impegni specifici.

Per troppo tempo ci si è cullati nell'idea che si poteva e si può fare

di tutto per «supplire» alle mancanze degli altri, alle possibili lacune nel tessuto ecclesiale. Ma così facendo non ci si è accorti che da decenni ormai la Chiesa è costretta a supplire il « tradimento » dei religiosi con il vuoto che esso ha creato nell'organismo spirituale. Valga l'esempio di molta gioventù che nella dedizione a coetanei e fanciulli, aiutati in mille modi, doposcuola compreso, supplisce quei religiosi che erano stati raccolti dai fondatori per l'assistenza dell'infanzia priva di mezzi, non per aprire collegi esclusivamente o quasi a figli di classi sociali elevate. Gioventù, l'attuale, che con giornate e *notti intere* di preghiera accusa di fatto i monaci, i quali con le loro liturgie-letargie striminzite credono di fare chissà che cosa d'eccezionale, mentre disperdendosi in tante altre attività tolgono alla Chiesa una funzione vitale, supplita in qualche modo dai laici.

Ecco perché nel rinnovamento della vita consacrata è doveroso un esame di coscienza sulla situazione concreta e sui motivi profondi che ne formano la struttura portante. E qui non si potrà fare a meno di considerare attentamente le conseguenze, positive e negative, di un certo studio teologico che al limite potrebbe essere una formazione sacerdotale, ma una deformazione monastica.

Alla fine di questa nota, in cui non si potevano nascondere delle critiche, ci si può chiedere se sia lecito emettere tali giudizi negativi. Probabilmente non solo si possono, ma si devono esprimere tali convincimenti qualora siano in vista di un bene da costruirsi e non siano soltanto parole di scherno o malizia. E' certo una questione assai delicata, quella della critica interna nella Chiesa, anche perché non si è più abituati a sentire dissensi se non nei momenti di rottura, in recriminazioni acide a senso unico. E' difficile essere e rimanere obbiettivi, senza cadere vittime di visioni deformate sia negativamente (pessimismo che sfocia nel disimpegno fatalistico) sia positivamente (ottimismo che degenera in vana esaltazione). La critica giusta e doverosa necessita come parametro di verifica non dell'opinione personale, ma di una visione di fede delineata dal vangelo e dalle regole dei singoli istituti. Perché è nella fedeltà evangelica alla regola che si è autentici religiosi e si vive in pienezza la vocazione umana. Quando poi il discorso si muove esplicitamente nella prospettiva di un rinnovamento, c'è sempre il pericolo di cadere vittime di desideri utopistici, di volere una Chiesa « pura », di ergersi a giudici senza averne il titolo. Si può evitare questa attitudine confrontandosi con il vangelo e la storia della salvezza, illuminata in modo particolare dalla parabola del grano e della zizzania (Mt 13, 24-30). E vale anche per la vita religiosa e la critica nell'ambito ecclesiale quanto J. B. Metz enuncia in una sua meditazione sulla storia della salvezza: « Mai l'uomo fa tanto male agli altri quanto nei momenti in cui vuole realizzare impazientemente il bene puro, quando si erge a giudice prima dell'ora. Il decorso della storia lo prova continuamente; quante volte in nome di utopie di una salvezza

intramondana, di ideologie del bene puro, i servi, non inviati da Dio, sono usciti per estirpare tutta la zizzania distruggendo in modo spaventoso il grano di Dio... « Lasciate che crescano assieme fino al raccolto! ». La storia del mondo da sé non riesce a purificarsi, a raggiungere la redenzione. E neppure la storia della Chiesa. Anche per essa vale la legge della nostra parabola (Mt 13, 24-30). Anche in essa bisogna sempre opporsi a quei servi che in nome di una Chiesa « pura » si ergono da soli a giudici e tentano la pazienza di Dio cui solo spetta il giudizio e la condanna » (cfr. *Verhüllte Wahrheit...*, in *Geist und Leben* 36, 1963, 221).

Ed è proprio questa coscienza della precarietà della vita ecclesiale e umana che esige una ricerca di Dio nella chiarezza, nella prudenza, nella fortezza. Chiarezza che significa onestà davanti a Dio e alla sua Parola, il lasciarsi giudicare da essa per poter camminare secondo il vangelo, eliminando il più possibile degli equivoci e dei compromessi mondani. Prudenza che permette di affrontare realisticamente la vita con le sue debolezze, escogitando sempre nuove vie per rispondere a Dio nella fedeltà alla regola. Fortezza che permette di superare le cadute, i momenti di confusione e di scoraggiamento, nella gioia di vivere nella Chiesa, servi inutili e figli del Padre.

BONIFACIO BAROFFIO

Recensioni di:

Gianni Baget - Bozzo
Mario Caselli
Filippo Garrone
Giacinto Scaltriti
Sandro Strozzi

LIBRI

EDWARD SCHILLEBEECKZ: « GESU', LA STORIA DI UN VIVENTE » - traduzione dall'olandese di Enrico Ten Kortenaar - Queriniana, Brescia, 1976, pp. 714.

Benché questo libro si fondi in gran parte sul lavoro degli esegeti ed elabori un'ipotesi di « storia di Gesù » sulla base di tale ricerca, esso è fondamentalmente un libro di teologia speculativa. La base storica ed esegetica del testo, per quanto significativa in se stessa, vale soprattutto come fondamento alla cristologia: ed è per questo che inizieremo la recensione del libro dalla sua ultima parte (pp. 611-714). La domanda che governa questa parte è così formulabile: in che senso la figura di Gesù, che è posta in una situazione culturale e storica determinata, ed è « un evento storico particolare », può avere « un significato universale per tutti gli uomini e quindi anche per noi oggi » (p. 642).

Il problema riceve immediatamente la sua determinazione teoretica: « il problema dell'universalità unica di Gesù comprende due poli essenzialmente correlati: da una parte, rivelazione del vero volto di Dio, dall'altra parte rivelazione del vero volto dell'uomo, e in modo che il primo è mediato dal secondo. L'unico vero Dio vivo diventa un'astrazione e un'ombra, universalmente irraggiungibile, se contemporaneamente non rivela il vero volto dell'umanità. Solo il rispetto di tale struttura essenziale del discorso religioso può dare a una pretesa di universalità una certa « evidenza interiore » che la distingua da una pretesa ideologica » (p. 642).

Il significato universale e religioso è qui qualificato come « rivelazione del vero volto di Dio »: tale rivelazione per essere tale deve essere tuttavia interamente « implicata » nell' orizzonte dell'umano, deve cioè essere, al tempo stesso, una « rivelazione del vero volto dell'uomo ». Ciò significa in concreto che il divino può essere concepito come un rilievo dell'umano, come una « ulteriore profondità » di esso. Dio non è dunque per l'uomo un *oggetto* di conoscenza, ma è la dimensione più profonda della conoscenza di sé: solo in tale dimensione e a tali condizioni, Dio può apparire. Il divino appare dunque come un radicale umanamento, e quindi come la suprema immagine dell'uomo.

Il problema, posto in tali termini, può già in sostanza ricondursi a quello di Feuerbach: se il divino appare come il profondo dell'umano, implicato in esso, se la differenza divina non è esprimibile in quanto tale, come riconoscerla? In che modo « due poli essenzialmente correlati » non costituiscono una essenziale unità?

Schillebeeckz intende distinguersi da Feuerbach, nel senso, che pur mantenendo di fatto il postulato antropologico (« nulla può essere conosciuto dall'uomo se non come rivelazione di sé ») intende tuttavia fare spazio egual-

mente a una realtà di Dio, a un « polo trascendente ». Ma è il postulato antropologico sul piano della conoscenza (e quindi la negazione di Dio come oggetto) compatibile con la differenza e la distinzione essenziale tra Dio e l'uomo, e quindi con l'affermazione dell'esistenza di Dio come altro dall'uomo?

Al postulato antropologico della conoscenza, l'autore fa seguire quello del carattere storico e politico della esperienza umana. Per quanto riguarda la religione, tale principio è così affermato: « riuscire a dimostrare la rilevanza personale, socio-politica, mondiale, storica della fede cristiana diventa così una verifica *indiretta* di affermazioni di fede » (p. 658).

Viene sottolineato il carattere *indiretto* di tale verifica, e ciò corrisponde alle diverse dimensioni dell'orizzonte umano, alla possibilità di una dimensione più profonda rispetto ad una più immediata, accessibile, la prima, mediante una esperienza di *disclosure* (una sorta di contemplazione filosofico-religiosa), l'altra mediante l'esperienza comune. La fede non è riducibile alla sua verifica, ma la verifica è essenziale alla esperienza di fede. Altrimenti i due momenti sarebbero separati: e non sarebbe più possibile quella reale esperienza della azione salvifica di Dio che deve essere storicamente afferrabile. E' in sostanza l'esperienza storica, quindi storicamente verificabile in ogni momento, di ciò che Gesù di Nazareth significa, che apre la strada alla *disclosure* del significato totale, religioso, universale di lui.

L'esperienza storica non può essere semplicemente l'anamnesi del passato: per questo « la domanda concreta che l'umanità storica pone al vangelo è questa: quale contributo dà l'annuncio e la prassi di Gesù allo sforzo di tutti di liberare, nel senso pieno della parola, l'umanità? » (p. 662).

Il postulato antropologico si continua così in quello della storicità integrale della conoscenza. Ciò spinge lo Schillebeeckz a respingere le cristologie della mediazione in tutte le loro forme (Rahner, Pannenberg, Moltmann, Tillich) perché esse « implicano la presupposizione che la ragione umana possa tematizzare teoricamente un orizzonte universale di comprensione e d'azione. La ragione umana è estrapolata dalle sue strutture storiche, socio-culturali ed economiche e rischia di diventare una ragione astorica » (p. 644).

L'unica forma possibile di una cristologia nel quadro del postulato antropologico e di quello storicistico, sembra quella di intendere Gesù come un anagramma della condizione storica dell'uomo, un anagramma universalmente verificabile, in cui si introduce un principio di « discontinuità » dell'esperienza comune, anch'esso verificabile nell'esperienza e nel linguaggio della fede.

Il problema, così formulato, mostra la sua difficoltà: l'azione salvifica divina non può apparire come *distinta* nella nostra storia, se essa è « questa stessa storia cosiddetta profana, ma nel suo aspetto totale di "essere da Dio". Perché essa possa trovare espressione in un linguaggio di fede, nei suoi aspetti sperimentabili e riconoscibili, ci vuole un'esperienza di *disclosure* » (p. 673). Ma in che modo è assicurata la possibilità della *disclosure* all'interno dell'esperienza storica? La risposta dell'autore è: mediante la « discontinuità »: « l'azione salvifica generale del Dio creatore, coestensiva con tutta la storia umana, potrà essere chiamata, nel linguaggio della fede, "azione salvifica particolare", soltanto qualora entro questa storia si verifichino effettivamente fenomeni "discontinui", fenomeni che sono nondimeno opera dell'uomo » (p. 673). Siamo di fronte a un elemento consueto, nei tentativi di fondare la trascendenza nel quadro dominato dalla « svolta antropologica »: la connotazione di Dio come negatività. La « discontinuità » nella storia « dischiude » alla fede il cammino di Dio (non sembra che ci si sia molto allontanati qui dal « diotappabuchi » bonhofferiano ...). Si deve cioè trovare in Gesù una « discontinuità » immanente alla storia che « dischiuda » la possibilità del linguaggio di fede.

In che modo Gesù è « discontinuo »? In questo: « La sua morte per esecuzione non fece vacillare la sua certezza della ventura sovranità di Dio: faccia a faccia con la sua morte imminente, egli continuò a offrire salvezza da parte di Dio » (p. 676). Gesù si fece carico della negatività divina sino in fondo. La negatività di Dio, che è propria della esperienza storica, venne portata da Gesù oltre il nulla della morte, che esprime l'insensatezza della vita e quindi la negatività di Dio: Gesù, credendo in Dio oltre l'abbandono, diviene così qualcosa come la terza figura dialettica, la negazione della negazione. Del medesimo genere è la stessa nostra fede nella resurrezione, cioè nella accettazione che Dio ha fatto della fiducia di Gesù: « la legittimazione, vera, evidente a tutti, resta pertanto completamente escatologica (è questo il senso della parusia). Pertanto anche la stessa nostra fede nella resurrezione è ancora una profezia e una promessa in questo mondo esposta e indifesa, inerme e vulnerabile come una profezia. E pertanto la fede cristiana non è avallata da fatti storici » (p. 682). La fede nella resurrezione di Gesù è dunque della medesima natura della fede di Gesù nel Padre prima della resurrezione.

Si può dire che la fede cristiana è in realtà la partecipazione al Gethsemani e al Calvario, ma non alla resurrezione. Resurrezione e parusia sembrano del tutto coincidere. La fede di Gesù e la nostra possono essere espresse nella medesima forma: « in tal modo, anche per noi si schiude, al di là della morte, un nuovo spazio di vita: la comunione di vita con Dio non può essere distrutta dalla sofferenza e dalla morte per chi, come Gesù, continua a confidare in Dio » (p. 687).

La struttura dialettica della posizione dello Schillebeeckz appare nel nuovo passaggio che egli compie: la negazione della negazione è il superamento. La negatività della negatività è la rivelazione di Dio come colui che sostiene l'intera figura del processo: « proprio nel carattere non divino e pertanto finalmente intrasparente della passione e morte innocente, Gesù ha "sostenuto" la sua identificazione personale con la sovranità ventura di Dio » (p. 690). In altri termini: « questa appartenenza a Dio in una situazione antidivina ci ha portato salvezza » (p. 691).

Così il discorso su Gesù si risolve nel discorso su Dio: e ciò costituisce il discorso sulla Trinità: « non dobbiamo partire dalla Trinità per comprendere Gesù, ma viceversa: solo se partiamo da Gesù, la divina pienezza di unità (non tanto « *unitas trinitatis* » quanto « *trinitas unitatis* ») diventa in qualche modo accessibile per noi. Solo dalla vita, morte e resurrezione di Gesù sappiamo che la Trinità è il modo divino dell'assoluta unità di essere di Dio » (p. 697). Ciò significa: la negazione della negazione rivela che Dio è in tutto il processo, e che lo assume in sé. Dio è la negazione della negazione: uscendo dalla sua pura, trascendenza, negandola, Dio diviene il Padre di Gesù, diviene propriamente Dio: « Dio non sarebbe Dio senza creatura e senza Gesù di Nazareth » (p. 708); « Dio non sarebbe Dio senza tale evento storico (Gesù)» (p. 709).

Il Padre dunque è autocomunicazione: « orbene, la tradizione paleocristiana chiama tale autocomunicazione del Padre fondamento e sorgente dell'Abba di Gesù — il Verbo. Ciò implica che il Verbo di Dio è il fondamento portante di tutta la figura di Gesù » (p. 697). (Ma implica anche che « il Verbo » non è altro che un modo del Padre).

Qui lo Schillebeeckz recupera di nuovo la dialettica: Gesù, in quanto interamente relativo al Padre, rivela il Padre in quanto interamente relativo a lui: la persona storica di Gesù è la negazione che Dio fa di Dio e quindi, proprio nel suo essere persona, è relazione intradivina.

Qui Schillebeeckz deve recuperare direttamente il concetto hegeliano di persona come relazione, perché consente di identificare la posizione dell'altro in quanto persona all'autoposizione di sé come persona. Il Padre pone sé come Persona ponendo Gesù come persona umana, come altro ep-

pure come co-essenziale (cfr. p. 705). Allora appare chiaramente come sia possibile che « Gesù di Nazareth entro i limiti di un modo di essere umano-personale realizzi l'essenza di una "persona divina" che è l'essere stesso del dono di sé all'altro, il che nella divinità non implica alcun elemento di alienazione e limitazione » (p. 706).

Se l'uomo è la negatività di Dio, ne diviene anche la totale autoposizione. Gesù ha espresso sino in fondo il carattere creativo della negatività ed ha reso possibile così la manifestazione della dialettica storia di Dio.

Coerentemente, in cristologia, Schillebeeckz propone di sostituire « identificazione ipostatica » a « *unio hypostatica* »: è la persona umana di Gesù che è identica alla Persona divina del Verbo. Per questo l'autore è così severo con il termine di « anipostatica » con cui la cristologia ortodossa ha qualificato l'umanità assunta dal Verbo. Conseguentemente, egli adegua l'espressione « Padre fonte della Trinità », che è tradizionale, con quella, da lui proposta per cui « nella vita umana di Gesù il Padre è "persona" in un modo diverso da quello in cui il Figlio è persona » (p. 707). La difficoltà della costruzione compare a Schillebeeckz che si rifiuta di imitare Schoonenberg e di definire apertamente la persona di Gesù come una persona umana. Il Verbo è l'autocomunicazione del Padre, ma il Figlio è la stessa realtà connotata con « il Verbo »? Ed è del tutto la stessa cosa della persona di Gesù? Su questo punto, il libro, prolisso, diviene tacitiano. Tutto è contenuto in due righe e rinviato al « mistero »: « l'uomo Gesù può essere per noi allo stesso tempo la figura di una "persona" divina presente per soverchia immanenza e trascendente il nostro futuro: il Figlio. Il come resta, a mio parere, un mistero teoricamente insondabile ... » (p. 709). Che significa « figura di una "persona" divina »? che significa « presente per soverchia immanenza »? e, nel contesto del postulato antropologico e storicistico, che significa « teoricamente insondabile »?

Sul piano speculativo, il libro non dice nulla di nuovo. Anche Rahner afferma che « quando Dio vuol essere non Dio, appare l'uomo ». La tecnica di rifondazione della religione a partire dalla accettazione del razionalismo e del secolarismo è stata creata, tutta d'un pezzo, armata come Minerva dal capo di Giove da Hegel. Interpretare la relazione tra l'uomo e Dio nella chiave della negatività dialettica, assorbe la figura della religione nella ragione e toglie la ragione dalla tutela dell'empietà illuminista.

Hegel ha compiuto quest'opera, e ha visto nel cristianesimo la epifania figurale della mutua implicanza di Dio e del mondo, dell'assoluto e della storia. Egli ha così creato delle tecniche di esposizione di tale mutua implicanza del mondo e di Dio, di cui solo recentemente il mondo teologico e specie quello cattolico, sembra aver preso coscienza. Teoricamente, la cristologia dello Schillebeeckz è una variante della cristologia hegeliana, senza che il debito sia riconosciuto.

Alla parte propriamente teologica, è premessa una ampia discussione della letteratura esegetica sulla vita e sulla morte di Gesù, e sulle esperienze pasquali dei discepoli, sulla interpretazione della condizione di Gesù dopo la sua morte.

Le conclusioni del libro governano già abbastanza evidentemente questa parte: sia a livello della ricerca dell'autoqualificazione del Gesù storico nel materiale evangelico, sia delle categorie di interpretazione della salvezza nel giudaismo, sia infine di quelle usate dal cristianesimo delle origini, la figura fondamentale cui viene fatto ricorso è quella del profeta. Sia il tema messianico-regale che il tema sacerdotale sono posti da lato. E una certa lettura della figura del profeta conclude, più facilmente delle altre figure, alla cristologia dello Schillebeeckz.

La figura del « Gesù storico » che emerge dal recupero fatto attraverso la molteplicità delle tradizioni confluenti nei Vangeli, è quella di un Gesù predicatore di una riforma interiore, e di un rivolgimento sociale

perseguito con mezzi non violenti. Gesù è stato visto nel medesimo modo da Dostoewsky e da Nietzsche. Scrive Schillebeeckz, che « la particolarità della vocazione religiosa di Gesù », messa in evidenza « per mezzo della sua invocazione di Dio come *Abba*, storicamente eccezionale », è basata « innegabilmente su un'esperienza di contrasto: da una parte della storia incorreggibile della sofferenza umana, di mancanza di salvezza, pace, giustizia, ... e d'altra parte, della propria esperienza religiosa particolare di Dio, il rapporto con Dio come l' "anti-male" benevolo, sollecito, che non vuole riconoscere la supremazia del male e si rifiuta di dare al male l'ultima parola » (p. 275). Ora questa è la medesima tesi che sorge in Nietzsche dalla critica del Gesù di Renan: « che cosa significa "lieta novella"?: la vita vera, la vita eterna è trovata, non viene promessa, esiste, è in voi: come vita nell'amore, senza detrazione o esclusioni, senza distanze... L'intero nostro concetto di "spirito" non ha alcun senso nel mondo in cui vive Gesù. Parlando col rigore del fisiologo, qui cadrebbe invece a proposito una parola ben diversa, la parola idiota » (*L'Anticristo*, n. 29).

Il concetto di « idiota » è per Nietzsche derivato da Dostoewsky cui riconosceva di « aver indovinato Cristo ». « Idiota nell'accezione nicciana significa colui che rifiuta di sapere il reale, in quanto esso contiene il male. L'interiorità è il regno dell'« antimale », per usare la parola con cui Schillebeeckz definisce il Dio di Gesù. La contrapposizione tra storia e interiorità e tra storia e Paternità divina appartengono alla medesima tipologia spirituale. Così anche il « Gesù storico » di Schillebeeckz ha dei precedenti che non sono però riconosciuti.

La morte giunge inattesa sia al Gesù nicciano come a quello del nostro teologo. L'unico dato certo circa la posizione del « Gesù storico » innanzi alla propria morte che Schillebeeckz accetti è l'affermazione che egli non avrebbe più bevuto con i suoi discepoli il frutto della vite. Il gesto di speranza e di significato è unicamente nell'offerta del calice, che contraddice le parole che annunciano la morte.

La morte di Gesù non ha per lui un significato salvifico: « difficilmente si potrà sostenere che secondo l'autocomprensione di Gesù il suo messaggio di salvezza derivi il suo significato esclusivamente dalla morte di lui. Bisogna costatare: egli è morto come è vissuto ed è vissuto come è morto » (p. 318). E' la stessa tesi nicciana, quasi con le medesime parole: « questo "lieto messaggero" morì come visse, come aveva insegnato, non per "redimere gli uomini", ma per indicare come si deve vivere » (*L'Anticristo*, n. 35).

Nietzsche costruisce l'immagine di Gesù nell'unico modo possibile, se si toglie quella del Redentore e quella del capo politico. La dimensione sacerdotale di Gesù non è secolarizzabile (ed è al centro del « Gesù storico » della tradizione): quella regale e quella profetica in qualche modo lo sono. La lettura razionalista e secolare dei Vangeli non può che privilegiare o l'una o l'altra. Ciò spiega la convenienza del teologo fiammingo con Nietzsche, nella tipologia fondamentale della interpretazione. Ambedue rifiutano sia la chiave sacerdotale che la chiave politico-zelota.

L'interpretazione della resurrezione è per lo Schillebeeckz la resurrezione come interpretazione (secondo la formula del Marxsen). Qual è l'evento che i testimoni annunciano come « resurrezione »? Esso è una esperienza di conversione: « chi prima si è scandalizzato di Gesù e dopo qualche tempo lo proclama unico portatore della salvezza, è passato inevitabilmente attraverso un'esperienza di conversione » (p. 400). Questa esperienza si articola in racconto mediante il « genere letterario dei racconti di conversione » (p. 400). In tali racconti « la conversione di un pagano alla legge giudaica è spesso chiamata illuminazione e rappresentata secondo il modello classico delle visioni di conversione... Vista questa tradizione giudaica... c'è già la presunzione e la possibilità che l'evento miracoloso di una conversione... fosse rappresentato secondo il

modello miracoloso nella visione di conversione » (p. 403). Ma questi « resoconti di conversione » non ci sono tramandati nei racconti evangelici delle apparizioni di Gesù: « qui l'esistenza della Chiesa che confessa Cristo è già presupposta » (p. 405). Tale « esperienza di conversione » è avvenuta probabilmente la prima volta in Pietro, ed è alla base del testo di Matteo 16. Essa si configura come « esperienza della grazia di remissione ». La resurrezione è dunque una interpretazione.

E' possibile, per lo Schillebeeckz come per il Marxsen, che la resurrezione sia un interpretamento cristiano del Gesù prepasquale (p. 414). Così come la morte del Battista non sciolse la comunità dei suoi discepoli (il che suppone una interpretazione dell'opera del Battista che giustifichi la sua morte), così egualmente sarebbe potuto accadere per il movimento di Gesù. La vita e la storia del Gesù prepasquale sarebbero in tal caso l'unico fondamento storico del kerigma pasquale.

Lo Schillebeeckz ritiene però che il Gesù prepasquale non possa essere il fondamento sufficiente dell'« interpretamento » di resurrezione, ma che si chiedano delle esperienze post-pasquali, cioè le esperienze di conversione dei discepoli.

Non è detto però che il tema pasquale della resurrezione sia stata la prima interpretazione delle « esperienze di conversione ». L'autore nota che l'idea di resurrezione nel giudaismo è collettiva ed escatologica, ed è ben distinta dalle resurrezioni individuali non escatologiche che il giudaismo egualmente conosce. E' in questo contesto che può forse situarsi il primo « interpretamento » del Gesù pasquale: « il credo apparentemente più antico esprime la fede nel Gesù ritornante come giudice del mondo e portatore di salvezza della comunità, senza che si parli esplicitamente della resurrezione » (p. 417). In questo senso la resurrezione poteva rimanere come implicita nel modello e solo in un secondo tempo venire esplicata negli annunci e nei racconti. Sul piano storico, la resurrezione è un « interpretamento » il cui itinerario è stato complesso; perciò, come esistono diverse tradizioni del Gesù prepasquale, esistono diverse tradizioni del Gesù pasquale. Esiste la *cristologia della Parusìa*: secondo questa tradizione, la fede cristologica consiste nel « credere che questo Gesù di Nazareth è il Signore che alla fine dei tempi verrà a salvare e a giudicare ... si tratta di un kerigma della parusìa senza resurrezione » (p. 428). Nella tradizione Q, « il Gesù terreno è identificato con il profeta escatologico: al figlio dell'uomo venturo è identificato il Gesù celeste. In questa identificazione, l'essere presso Dio di Gesù è presupposto, ma non è oggetto diretto di kerigma » (p. 431). Nella cristologia di Marco, « Gesù è proclamato a un tempo come "figlio dell'uomo sofferente" e insieme come il figlio dell' uomo che solo alla parusìa verrà con potenza e gloria: « nella tradizione marciana, non si conoscono apparizioni di Gesù, ma si è tesi soltanto verso la sua parusìa » (p. 440). Non esiste perciò « presenza operosa, celeste di Gesù nella Chiesa » (p. 442).

Esiste la cristologia del *theios anér*, dell'uomo divino. Essa è una cristologia non canonica perché afferma l' unità dei discepoli con Gesù sotto l' aspetto della continuità nella potenza: ma « la tradizione delle "apparizioni" di Gesù risulta modellata entro questo tipo di credo. La cristologia dell'epifania è essenzialmente collegata con la tradizione galilea che trasmette i miracoli e gli esorcismi di Gesù: Dio agisce visibilmente in quest'uomo » (p. 450). Questa tradizione è molto antica: « c'era una aretologia cristologica prepaolina, premarciana e pregiovannea: troppi dati del Nuovo Testamento puntano in questa direzione per poter negare questo dato storico » (p. 448).

Esiste una *cristologia sapienziale* che vede in Gesù « la Sapienza preesistente, incarnata, umiliata, ma innalzata » (p. 451). Questa cristologia è presente « nella fase più recente della comunità e in inni molto antichi come quello di *Filippesi* 2, di *Ebrei* 1, e il prologo del IV Vangelo: « già molto presto, nelle comunità protocristiane, ... il mo-

dello di anabasi e katabasi è applicato a Gesù » (p. 453).

Esiste infine la *cristologia pasquale*, che ha come tema-base « Gesù, il crocifisso risorto ». Esiste una forma non canonica di tale cristologia, contro cui polemizzano le lettere deutero-paoline: essa comporta « un kerigma di resurrezione senza parusìa » (p. 455). A questa forma di cristologia pasquale, Paolo ne oppone un'altra « che conserva il futuro della parusìa e della resurrezione generale, e soprattutto eleva la morte espiatrice di Gesù a kerigma centrale » (p. 458). La cristologia che Schillebeeckz propone come « unica ispirazione fondamentale a tutti i modelli di credo » è « il riconoscimento di salvezza nella stessa persona di Gesù; la identificazione di Gesù con il profeta escatologico » (p. 462).

Ma è questa stessa figura che emerge da una ricerca parallela alla precedente sulle figure salvifiche nel giudaismo dei tempi di Gesù. Del profeta escatologico esistono nella tradizione canonica ed extracanonica di Israele due varianti fondamentali: « il nunzio del giorno di Dio, presto identificato con l'Elia redivivo e un profeta pari a Mosé (esegesi giudaica di Dt. 18, 15)» (p. 472).

E' in funzione della figura del profeta escatologico che deve essere interpretata la figura del Messia davidico. Anch'essa assume due forme: « una di carattere politico, dinastico e nazionale, che però tra i farisei mostra tratti prevalentemente spirituali » e « un messia davidico non politico, che è fuso sia con il profeta unto escatologico deutero-isaiano, che con l'elaborazione sapienziale dell'antico concetto deuteronimista del nunzio »: questo secondo messianismo davidico « aveva tratti universali » (p. 482). Il modello del profeta escatologico è prevalente al tempo di Gesù al punto che « ai seguaci di Gesù non si presentano altri modelli di mediazione escatologica della salvezza » (p. 497). Ma questo modello era proprio lo stesso che appariva presente alla coscienza di Gesù: « in questo modello, essi riconobbero Gesù in pieno, tale quale era loro apparso nei rapporti quotidiani: se il modello non fosse esistito, l'avrebbero dovuto inventare essi stessi » (p. 498).

La figura del profeta escatologico è anche l'« anello di congiunzione tra Gesù terreno e Cristo kerigmatico » (p. 504), cioè contiene virtualmente le confessioni post-pasquali. Il testo di *Deuteronomio* 18, 15-19 sul profeta pari a Mosè sarebbe dunque il testo chiave della coscienza di Gesù e della lettura cristologica che la Chiesa fece di essa. Ciò che era stato una « figura letteraria » (Mosé, Elia, Enoch o il figlio venturo dell'uomo Esra) diviene in Gesù una persona vivente. La figura del profeta simile a Mosè sta alla base della confessione per cui Gesù di Nazareth è il Cristo, il Figlio Unigenito, Nostro Signore » (p. 510). Per l'elaborazione del profeta di Dt 18, 15 come categoria cristologica, lo Schillebeeckz ritiene sia servita una certa sovrimposizione del testo di *Esodo*, 23, 30-33 sull'Angelo di Yahvè: « il concetto deuteronomista del messaggero vede nel profeta messaggero di Dio, "qualcosa di Dio" che l'ha inviato: il nome di Dio è sul messaggero » (p. 512). E' per questo che la figura del profeta escatologico diviene il fondamento del titolo di *Kyrios* attribuito a Gesù (cfr. p. 512); « il nome di Dio, il Signore è imposto a Gesù, gli è attribuito come messaggero di Dio che va all'estero e a missione compiuta depone il suo incarico ai piedi di Dio » (p. 517).

Anche il termine di Cristo è inteso in riferimento alla tradizione profetica, e in particolare all'« unto con lo Spirito Santo » (*Isaia*, 61). Secondo lo Schillebeeckz, « l'antico messianismo regale cominciò in certi ambienti a ritirarsi a favore del messianismo profetico e sacerdotale della tradizione del "cristo". Sacerdote e profeta-maestro divengono allora una figura sola, sicché anche il profeta escatologico e il pontefice escatologico coincidono... » (p. 521).

Lo Schillebeeckz trova nella tradizione ebraica precristiana l'idea che il profeta escatologico deve essere ucciso: « la morte del cristo messianico è una concezione del messianismo

precristiana, giudaica, e, quanto meno all'inizio, non cristiana - antigiudaica » (p. 523).

Lo Schillebeeckz deve perciò contestare tutti i riferimenti davidici della tradizione evangelica e neotestamentaria a cominciare dal fatto che « nel cristianesimo primitivo il salmo 110, I, divenne nondimeno il *locus classicus*, la prova scritturale della resurrezione / elevazione di Gesù » (p. 527).

Ma, per l'autore, ciò non significa affatto che i discepoli pensassero a un riferimento al messianismo davidico. Le prime interpretazioni dei discepoli non conoscono, secondo Schillebeeckz, la nascita di Gesù a Betlemme e debbono perciò rifarsi a una lettura non dinastica del messianismo davidico. Qui compare l'ipotesi di una figura sapienziale, Salomone, come tipo del profeta messianico davidico: « in ambienti giudeo-cristiani grecofoni » esisteva, del messianismo davidico, una interpretazione profetico - levitica - sapienziale, in cui il « figlio di Davide stesso era diventato un *theologumenon* » (p. 530). L'aspetto taumaturgico sarebbe una proprietà di questa figura: così fu possibile che il profeta escatologico assumesse tratti taumaturgici.

Il messianismo davidico - dinastico che compare nella tradizione evangelica andrebbe letto come « un'espansione storicizzante ... del messianismo profetico-sapienziale: un profeta che è ripudiato diventa escatologicamente, *ipso-facto*, teste a carico (giudice): in tal modo egli ha una funzione di giudice regale » (p. 541). I racconti dell' infanzia sarebbero una illustrazione di questa verità, una forma indiretta di esprimere l'innalzamento di Gesù.

L'interpretazione storica di Gesù è calcata sulla struttura teoretica della cristologia proposta dall'autore. Lo mostra la stessa rigorosa unitarietà della interpretazione: sia le categorie del giudaismo al tempo di Cristo, che la coscienza di Gesù e l'interpretazione dei discepoli sono tutte viste come dominate dalla figura del « profeta escatologico ». L'immagine unitaria del Gesù storico e della formazione della tradizione evangelica che lo Schillebeeckz ci offre, nonostante la molteplicità e la contrarietà delle diverse correnti esegetiche e storico-critiche del nostro tempo, nasce dall'unità della sua teoria cristologica.

E' tale teoria cristologica ortodossa? Sembra proprio di no, perché essa svuota interamente Nicea e Calcedonia del loro significato originario e applica le loro formule a un diverso contenuto.

Ma il dramma della teologia e della Chiesa di oggi è che l'ortodossia ha cessato di essere un termine operante di riferimento nella ricerca teologica. Ciò che oggi noi chiamiamo teologia contemporanea è un vario fluire di scritti di argomento cristiano, che hanno la loro plausibilità e la loro unità solo nel tipo di linguaggio che usano. Se i dogmi della Trinità e dell'Incarnazione non sono più mantenuti nel loro senso originario, *actum est de orthodoxia*. Il risultato? Lo si può esprimere con una parola di Lutero: « *tolle assertiones et christianismum tolles* ».

G. B. B.

GIOVANNI B. SALA: « DOGMA E STORIA NELLA DICHIARAZIONE MYSTERIUM ECCLESIAE » - Edizioni Dehoniane, Bologna, 1976, pp. 333.

Il libro del Sala tratta uno dei problemi chiave della presente grave crisi della teologia e della Chiesa: la svolta antropologica e l'affermazione della storicità integrale dell'uomo hanno reso incomprensibile il concetto di una verità espressa nella storia eppure in sé non storica.

In realtà, è il medesimo concetto di Rivelazione (e non soltanto quello di dogma) che è così posto in crisi. Ma è comprensibile che proprio la funzione di esplicitazione e di protezione che l'enunciato dogmatico ha nei confronti della verità rivelata fa sì che proprio il dogma sia stato oggetto di

critiche. Avery Dulles nel suo « Survival of Dogma » (1971) distingue tre posizioni: una tradizionale: il dogma è immutabile; una di « sinistra » il dogma non esiste perché la Chiesa è fallibile; una terza « centrista », il dogma è riformabile. In realtà, se la situazione è descritta esattamente (e non vi è dubbio che lo sia), la teologia nella Chiesa Cattolica ha cambiato forma, nel senso che in essa il concetto di ortodossia non ha più luogo, o si risolve in un altro concetto, quello della Chiesa come totalità. Cioè: è ortodosso ciò che la Chiesa di questo tempo (e poi, perché non di questo spazio di questa cultura?) ritiene tale. Cade la Tradizione come *norma* normans e la comunità ecclesiale, considerata come entità sociale, diviene il criterio della legittimità dell'opinione.

La teologia diviene così un insieme di discorsi circa il fatto cristiano, e riceve il suo *status* dal linguaggio che usa e dal tipo dei fatti che considera. Questa non è ormai solo una possibilità, è lo *status* presente della teologia.

La dichiarazione *Mysterium Ecclesiae* non è stata recepita dai teologi ed è poco più che una grida manzoniana. La situazione è, dopo il 1973, la stessa che Avery Dulles descriveva nel libro del '71: sono apparsi libri come quello del Fierro su « La imposible ortodoxia » e quello del Collins « Has dogma a future? ». Il libro del Sala è a sostegno della dichiarazione, nel catalogo delle posizioni del Dulles, andrebbe perciò classificato, tra i « conservatori » (cioè tra gli ortodossi).

Tuttavia l'impianto teoretico del libro solleva qualche perplessità, dovuta fondamentalmente all'uso che il Sala fa del pensiero del Lonergan nel fondare il concetto di dogma. Ciò lo colloca fondamentalmente nel medesimo orizzonte della « svolta antropologica », anche se da questa egli prenda le distanze.

La possibilità del dogma è fondata antropologicamente dal Sala: è perché esiste un invariante umano che si dà la possibilità di verità delle proposizioni dogmatiche, che ad esso si riferiscono. La possibilità del dogma si fonda sui trascendentali dell'esistenza: « la struttura a priori dell'uomo in quanto questi è spirito nella materia e vive nella storia, è contrassegnato da una serie di « esistenziali », i quali costituiscono il suo stesso essere. I modi fondamentali di essere dell'esistenza umana: l'essere al mondo, l'essere con altri, la domanda dell'essere e la comprensione dell'essere che definiscono la stessa realtà umana, l'essere per la morte, la temporalità, l' autenticità personale e comunitaria, e ancora la cura, l'angoscia, la colpa e la conversione, l'amore e la speranza, il dolore e la liberazione, i simboli primordiali e il linguaggio sono tutti modi e attuazioni dell'essere umano che (pur nelle loro diversissime configurazioni storiche e culturali) offrono le categorie fondamentali nelle quali gli uomini di tutti i tempi sperimentano, interpretano ed esprimono la vita umana » (p. 195).

Il metastorico è come un apriori rispetto ad ogni esperienza. Ma in realtà si è così stabilito che vi è uno spazio predeterminato della conoscenza umana, ed è l'esistenza umana stessa. Conseguentemente, la Rivelazione viene concepita nel quadro degli *apriori* esistenziali: « la rivelazione è l'interpretazione che dell'esistenza umana ci ha dato la sapienza di Dio, ed è insieme un appello alla decisione personale. Il significato vero dell'esistenza umana che Dio ci ha manifestato e che la Chiesa è andata interpretando nel corso dei secoli, trova nell'uomo, quale essere alla ricerca di significato, le categorie fondamentali con cui venire accolto » (p. 196).

Non rimane però chiarito come l' uomo possa cogliere l'Alterità del divino, se esso deve essere interamente mediato rispetto all'apriori esistenziale: e d'altro lato, nemmeno si coglie come sia ammissibile una determinazione in formule precise e determinate di qualcosa che per natura sua non può essere definito che come apertura e domanda.

Ciò che è proprio della proposizione rivelata e dunque di quella dogmatica

non può avere come spazio proprio ciò che è esclusivamente umano; né è possibile una determinazione definitiva e assoluta di ciò che è per essenza legato alla mondanità e alla storicità. L'approccio esistenziale all'uomo ha una sua figura, e questa non può essere raggirata in chiave religiosa, ponendo il divino come una risposta entro tale orizzonte.

Alla proposizione dogmatica possono essere rimproverati ambedue i lati del suo paradosso: cioè da un lato di essere una proposizione determinata e dall'altro di pretendere di avere un significato assoluto. Si può rimproverare infatti di voler dare un contenuto determinato esclusivo a ciò che è un apriori esistenziale, e di voler pretendere che l'uomo, nella sua finitezza e storicità di esistente, possa però dire egualmente, l'Assoluto.

Posta la storicità essenziale dell'uomo, non rimane che la formula, respinta da tanti documenti ecclesiastici dal Vaticano I alla *Mysterium Ecclesiae* stessa, di intendere il dogma come un approccio storicamente variabile di un mistero divino irraggiungibile, mantenendo alla proposizione dogmatica un permanente valore funzionale, di denotazione del mistero. Concepito cioè in sostanza il proprio dello spirito umano quale un apriori rispetto alla esperienza frammentaria, variante della mondanità, non rimane altro che il pluralismo di principio.

A torto, a nostro avviso, il Sala cerca di mettere in contraddizione il Rahner di *Geist in Welt* e la sua dottrina dell'intelletto agente come *Vorgriff* a priori con la sua successiva adesione al pluralismo di principio, cioè alla impossibilità di formulazione di una proposizione avente i caratteri di permanenza nel significato e di intelligibilità oltre i limiti del proprio condizionamento storico, sociale, psicologico. Nessun contenuto può avere queste caratteristiche, se il limite spazio - temporale, storico - culturale è la condizione perché i dati vengano assunti dall'apriori dello spirito.

Se non è riconosciuta la possibilità dello spirito umano di cogliere come suo oggetto una realtà incondizionata dal tempo-spazio, non è possibile esprimere il modo in cui l'uomo accede alla Rivelazione. Il kantismo contaminato con la filosofia dell'esistenza che è alla base della « svolta antropologica » in teologia non può rendere conto delle possibilità umane di accedere alla Rivelazione.

Tuttavia il problema del dogma non è un problema filosofico, e non può essere considerato solo a partire dalla metafisica e dalla gnoseologia.

Alla base della Rivelazione vi è una manifestazione di Dio che tocca l'ordine sensibile, diviene simbolo, parola, gesto: la figura della Rivelazione e del dogma è data appunto da questa sintesi originaria che è nella parola e nel gesto rivelante. La Rivelazione si pone innanzi all'uomo nella forma storico - sensibile, ma in modo tale da aprire con ciò stesso l'uomo ad un significato che è oltre lo spazio-tempo. La Rivelazione contiene dunque in sé questa « sintesi » di storico-sensibile e di manifestazione di Dio così come è nella sua dimensione immanente.

E solo quest'evento che conferisce senso e unità alla storia e può per questo includerla senza esserne deformato. Se Dio non si fosse fatto evento, quale unità avrebbe la storia umana, quale significato? Non potrebbe essere compresa altro che come il monotono attuarsi delle medesime esperienze fondamentali, di cui il dato variabile sarebbe effimero e insignificante. E' perché esiste un evento che manifesta l'Incondizionato e può assumere in sé il processo storico senza perdere questa sua natura, che è pensabile la storia umana come avente un significato.

Se tale manifestazione storica dell'Assolutamente metastorico è un'impossibilità, se ogni oggetto è considerabile dall'uomo solo nella sua storicità e finitezza o come esercizio della propria interiorità, allora l'idea che la storia sia una totalità e sia portatrice di significato è senza fondamento.

Ma se tale manifestazione è data, si crea un linguaggio e un senso che

denotano il Mistero e la sua permanenza nella condizione storica.

La crescita dell'intelligenza del Mistero avviene nella forma di uno sviluppo della dottrina articolato in nuove verità e in nuove proposizioni, ma tale che si possa cogliere l'analogia della fede, cioè la continuità di ciò che era già noto e ciò che adesso è acquisito.

Ciò richiede la permanenza di linguaggio: solo tale permanenza fonda la possibilità della teologia come scienza: si può cogliere la continuità che esiste tra il *Logos* giovanneo e *l'omousios* niceno, anche se essi sono parole diverse e concetti diversi.

Se fondiamo il progresso della teologia sulla differenza permanente che esiste tra ciò che è significato e ciò che è espresso, tra Verità e parola e deduciamo da ciò che il significato, la Verità, può essere espressa in diversi linguaggi secondo le diverse culture, cadiamo inevitabilmente nella dottrina della inesprimibilità della Verità, che rimane interamente oltre tutte le sue denotazioni e tutto l'ordine semantico.

Quando il Sala concede al Rahner che la « identità e continuità storica » tra l'intelligenza dei dogmi delle diverse generazioni cristiane non sia tale da « escludere a priori l'incertezza o il timore che noi abbiamo smarrito tale identità », toglie alla teologia il suo carattere di scienza (p. 280). Se non vi fosse nulla di accertabile razionalmente come comune tra il concetto tridentino di Adamo o di sostanza del pane e il nostro e se perciò l'identificabilità del senso stesso dei dogmi tridentini dovesse apparire come non raggiungibile razionalmente, allora non esisterebbero più l' unità e perciò la verità della fede.

Ma se vi è qualcosa di comune, allora si deve dire che le parole assunte dalla Rivelazione hanno espresso un loro spazio di intelligibilità, che si confronta con le nuove acquisizioni ed esperienze dell'umanità e in ciò si precisa e pone in risalto il proprio inequivoco significato. Il processo di manifestazione della Parola nella lettera continua oltre la Scrittura canonica, in forme diverse aventi scopi e autorità diversi, producendo formule che si diversificano dalla Scrittura, ma in modo tale che la totalità del processo che guida dal linguaggio originario al nuovo appaia come un processo omogeneo e intelligibile. L'unità della Verità si manifesta nella unità di senso e di significato e nella coerenza di dottrina che può essere ritrovato in tutto il processo. L'unità teoretica della teologia esprime il definitivo esito razionale e universalmente intellegibile del processo stesso che vi ha condotto. Ciò consente di falsificare opinioni precedenti (ad es. una concezione materiale della inerranza della Scrittura), ma in modo tale che la nuova acquisizione risulti omogenea alla totalità della dottrina rivelata, e ne faccia comprendere in modo più profondo l'autenticità.

La Rivelazione e il dogma non sono dunque un caso particolare di attuazione dell'*apriori* esistenziale dell'uomo, ma vanno invece pensati come un caso unico, conseguente al porsi del Mistero di Dio come Evento storico. E' data così una realtà che partecipa della dimensione storica e mantiene al tempo stesso il riferimento alla realtà trascendente che connota. Tale realtà conferisce a tutta la storia un criterio di intelligibilità e un significato.

E' questo il concetto di sviluppo dogmatico che i documenti del magistero suppongono: dal Vaticano I alla *Pascendi* all'*Humani Generis* ed ora alla *Mysterium Ecclesiae.*

Il tentativo del Sala di fondare la permanenza e la novità nello sviluppo dogmatico mediante il ricorso ai trascendentali dell'esistenza rimane incoerente perché in tale quadro non è afferrabile né la permanenza della formula nel suo significato né la possibilità di una nuova verità omogenea alla precedente. Una « sintesi » oggettuale che unisce la Verità permanente eppur capace di novità di manifestazione a formule determinate capaci di custodire un significato e di garan-

tirne uno sviluppo omogeneo accertabile come tale non sono possibili se non si ammette una possibilità per l'uomo di avere una realtà metastorica come *objectum mentis* e la capacità dello storico di esprimere con limitata ma adeguata intelligibilità il metastorico. Questa possibilità non diviene attualità e non è nemmeno pienamente conoscibile come possibilità senza la Rivelazione. La Rivelazione, rivelando Dio, manifesta anche l'uomo in Dio.

G. B. B.

J. DUPONT E ALTRI: « JÉSUS AUX ORIGINES DE LA CHRISTOLOGIE » - Duculot & Leuven University Press - Gembloux 1975 - pp. 356.

Il libro raccoglie le comunicazioni presentate in occasione delle *Journées bibliques de Louvain* nel 1973, che avevano appunto come oggetto il rapporto tra il Gesù storico e il Cristo della fede. Il confronto si è svolto in particolare tra la scuola biblica di Lovanio e quella del prof. Käsemann di Tubinga. Esse in certo senso commemoravano l'articolo con cui il Käsemann, nel 1953, si differenziava nella scuola del Bultmann ammettendo la possibilità di una conoscenza « storica » di Gesù e ripristinando così, all'interno stesso della cultura degli esegeti e del metodo della critica storica, la tensione tra il Gesù della storia ed il Cristo della fede. Il contributo del Käsemann alle *Journées (Die neue Jesus - Frage:* pp. 46-57) riprende sostanzialmente le tesi contenute nelle *Exegetische Versuche* del 1960 e fonda teologicamente la necessità di una unità del Gesù della storia con il Cristo della fede. Solo nella solidarietà del Gesù storico con i respinti, eticamente e praticamente, dagli uomini, si rivela il volto di Dio. L'oggetto della fede diviene così il Gesù storico più che il Cristo risorto, perché è in *quel* Gesù che Dio si manifesta.

Il carattere di relazione globale è svolto dalla comunicazione di mgr. A. L. Descamps sulla « *Portée christologique de la recherche historique sur Jésus* » (pp. 23-46). I testi evangelici sono una testimonianza che trasporta sul Gesù storico i dati del Cristo della fede ed è solo andando all'indietro nei testi che è possibile cercare di ritrovare gli *ipsissima verba* o almeno i lineamenti di colui che fu il Gesù storico prima di essere visto essenzialmente come il Risorto e il Figlio di Dio.

La stessa posizione del problema mostra chiusa l'epoca del radicalismo bultmanniano: da essa tuttavia rimane un legato ed un legato positivo; cioè l'impossibilità di affrontare la storia di Gesù senza riferimento al Cristo della fede. Dopo Bultmann, il ritorno al protestantesimo liberale nelle sue formule classiche è impossibile, e questo è un non piccolo merito della interpretazione esistenziale. Nella cultura teologica italiana, il significato di critica al protestantesimo liberale proprio della interpretativa esistenziale non è percepito, perché la interpretazione esistenziale è stata recepita astrattamente, senza chiara avvertenza della sua situazione culturale. La critica della « storia di Gesù » fatta da Bultmann è una critica al protestantesimo liberale svolta in nome di una fede *causa sui* e che rifiuta di fondarsi su una interpretativa « razionale » del « Gesù storico ».

Introdurre di nuovo un « Gesù storico » dopo la critica di Bultmann non è facile. Descamps si rifà a un suggestivo uso della formula di Calcedonia: il « verus homo » calcedoniese significa in esegesi la ricerca del Gesù storico con il « metodo storico »: « Calcedonia approva in anticipo (se oso dirlo) il nostro approccio apologetico che cerca di fondare la cristologia sulla umanità di Gesù come la delimita la nostra coscienza storica » (p. 43). Ci sembra una deduzione o almeno una analogia non fondata. Calcedonia non conosce la distinzione tra il Gesù storico e il Cristo della fede: è un'ovvietà non censurabile solo perché tale. In realtà, anche volendo ap-

plicare le regole più sottili del gioco dell'analogia a Calcedonia, è della non-divisione del Gesù storico e del Cristo della fede che si deve rendere conto. La scienza storica può essere applicata, con riferimento alla formula cristologica di Calcedonia, solo nella misura in cui riesce a fondare l'unità tra il Gesù storico e il Cristo della fede. Ciò suppone che si diano delle condizioni teologiche per l'uso del metodo storico in cristologia. L'incontro di Lovanio, non ha però affrontato a livello di meta-teoria il problema della condizione teologica del metodo storico, nel suo duplice aspetto: del pre-giudizio teologico circa l'uso del metodo storico e della necessità teologica dell'uso del metodo storico in cristologia. Il Descamps, con l'analogia di Calcedonia, ha posto la necessità di tale relazione, non l'ha tuttavia approfondita a livello di meta-discorso.

Una cristologia, afferma il Descamps, dovrebbe comportare come prefazione una « vita di Gesù rigorosamente storica. Era l'idea madre del *De Christo divino legato* » (p. 41). Di tale « vita di Gesù », di questo Gesù storico raggiunto oltre la sua simbiosi con il Cristo della fede nei racconti evangelici, il Descamps offre un rapido schizzo: « l'esegeta non supererà le possibilità del semplice storico se egli arriverà a parlare della coscienza filiale di Gesù, cioè della coscienza del suo rapporto singolare con Dio avvicinato come Padre » (p. 30). In realtà, gli interventi al colloquio sono andati oltre l'approccio del Descamps: hanno cioè cercato un aggancio più diretto e più impegnativo tra i due lati ed i due tempi della figura del Cristo.

Già il Käsemann, negli *Exegetische Versuche* aveva cercato un plesso di riferimenti più ampio. Essi sono, del resto, abbastanza tradizionali. Essi sono: a) l'*autorità* di cui Gesù dispone in materia religiosa (le antitesi del Sermone della Montagna, l'*exousìa* manifestata circa il riposo sabbatico, la purità rituale, l'*exousìa* esercitata sui demoni); b l'*immediatezza* della conoscenza di Gesù, che non si fonda sulla interpretazione della Scrittura, ma che si fonda sulla certezza del rapporto con il Padre; c) infine il *significato escatologico* che egli attribuisce alla sua missione.

E' possibile che questi dati vengano definiti, dallo storico non credente, come un enigma. E' ciò che nota appunto il Käsemann: « il problema del Gesù storico non siamo noi ad inventarlo: è l'enigma che Gesù stesso ci pone. Lo storico può constatare tale enigma, non è suo compito di risolverlo » (*E. V.* p. 213).

Qui è di fatto stabilito un punto d'aggancio tra il Gesù storico e il Cristo della fede, un punto che può condurre alla constatazione dell'enigma come all'atto di fede. Il Gesù storico come condizione della teologia è qui riconosciuto, anche se, ovviamente, nulla è, sul piano storiografico, incontrovertibile.

La base di referenza del Gesù storico al Cristo della fede è stata presente negli altri contributi offerti alle *Journées*. Il punto di aggancio è stato cercato nella stessa coscienza del Gesù storico. Ma qui ancora ci si è incontrati in una nuova controversia: quella del criterio che permette di stabilire gli *ipsissima verba Jesu* in riferimento alla tradizione e alla redazione. L'influenza della Storia delle forme è presente in tutti i contributi e questa dà un particolare significato e una particolare difficoltà al problema.

Un autore come lo Jeremias è stato accusato dallo Xavier Dufour di chiudersi in un « positivismo illusorio » (p. 142): così è, nel quadro di tale orientamento, che si determina il tipo di criterio valido a discriminare l'insegnamento del « Gesù storico » dalle tradizioni in cui egli è inserito, a cui egli ha dato vita. E' ancora il Käsemann che ha offerto, nel suo celebre saggio sul Gesù storico, la formulazione del criterio: « si può attribuire storicamente un dato al "Gesù storico" quando non vi sono criteri che consentano di derivare una tradizione dal giudaismo e di attribuirla alla Chiesa delle origini, e specialmente quando la comunità giudeo-cristiana ha modificato la tradizione precedente » (cfr. *Exegetische Versuche und*

Besinnungen I, Gottingen 1969, p. 207). Il criterio è facilmente contestabile ed è di fatto contestato, anche vigorosamente, nelle *Journées*.

Il Benoit lo accusa di « circolo vizioso » e di riconduzione necessaria del « Gesù storico » al silenzio (p. 139). Tuttavia altri esegeti fanno ad esso riferimento, sia pure riformulandolo (ad es. Xavier Dufour, p. 143). In ogni caso, è la coscienza del « Gesù storico » che viene scelta quale il punto di raccordo inevitabile tra il « Gesù storico » e il Cristo della fede. Ciò corrisponde di fatto a un postulato non detto ma tacitamente ammesso: che il Cristo della fede non ha fondamento se esso non ha radice in una « profezia » del « Gesù storico », una profezia che valga come espressione di autocoscienza. Ben cinque comunicazioni delle *Journées* si riferiscono alla profezia della Passione di Gesù come espressione peculiare della sua autocoscienza: cioè, non solo alla previsione del fatto, ma alla interpretazione di esso. Sono le comunicazioni del Benoit, dello Xavier-Dufour, del De Jonge, dello Ellis e del Rese. Il Benoit si fonda sui riferimenti evangelici che suppongono la conoscenza dei canti del Servo di Yahvé, l'unico testo del Vecchio Testamento che contenga l'idea della salvezza attraverso una morte sacrificale. E' possibile che l'interpretazione di Gesù come il servitore di Yahvé sia un'autointerpretazione? L'argomento che viene opposto è che è impossibile l'attribuzione ad un ambiente giudaico del concetto di un Messia sofferente: una tale idea avrebbe potuto prodursi solo in una Chiesa di matrice ellenistica. Ma « una tale obiezione suppone che Gesù non abbia potuto pensare altro che quello che si pensava e si diceva nel giudaismo del suo tempo » (p. 139)), il che rende improponibile il concetto della « differenza » di Gesù posta dal Käsemann.

Con il Léon-Dufour ci troviamo in tutt'altra scuola esegetica. L'autore pratica in modo più radicale la Storia delle forme.

Nei racconti dell'ultima cena, egli coglie una interpretazione cultuale, che ha la sua forma più pura in Paolo, ma che è presente anche nei Vangeli. In Marco e in Luca egli trova tuttavia un'altra testimonianza, che egli giudica più antica, e che egli chiama « la tradizione testamentaria » Egli ricostituisce questa forma raggruppando i vv. 17, 18, 23, 24 e 25 di Mc. 14 e i vv. 14, 17, 18 di Luca. Tale testo è ricavato mediante il parallelo con le formule testamentarie bibliche o degli apocrifi. Il « testamento » avviene nel quadro di un banchetto di tipo giudaico, in cui si parla di frazione del pane e di benedizione di una coppa. Ciò che avviene, in questo contesto, è che Gesù manifesta « una confidenza radicale nella venuta del Regno. Gesù parla come un buon giudeo credente, che attende il futuro: non si occupa della sua eventuale attualizzazione, come i cristiani cercheranno di fare » (p. 158). Il criterio di autenticità è così cercato non nella differenza ma nella conformità di Gesù al giudaismo. Marco 10, 45 in cui Gesù afferma che il Figlio dell'uomo è venuto per servire, è troncata della conclusione « e dare la vita in riscatto per molti ». Così Léon-Dufour evince che « Gesù ha compreso la sua morte come un servizio che conchiudeva la sua opera terrestre » (p. 166).

« Il bottino storico è magro » afferma l'autore: tanto magro che, in realtà, non esiste un passaggio dal Gesù storico al Cristo della fede fondato sulla coscienza del Gesù storico. Da discepolo del Bultmann, il Léon-Dufour affida alla creatività della fede pasquale il compito di dar luogo al kerigma cristiano. Ma che ruolo ha, nel kerigma così formulato, il Gesù storico, la cui coscienza non ha trasceso il mondo giudaico? Nel seminario del De Jonge su « *L'uso di Christòs nei racconti della Passione* », l'ultimo punto di arrivo è un materiale pre-marciano in cui Gesù è descritto non solo come profeta, ma anche come re sapiente. E' su questa base che avviene poi l'interpretazione messianica di Gesù propria della Chiesa delle origini.

Non è tanto il termine messianico in quanto tale che interessa Marco, ma in realtà quello di « figlio di Dio ».

Ma non sono i due termini connessi nella lettura messianica del Salmo 2? Se la coscienza filiale è una caratteristica essenziale del « Gesù storico », può essa non avere avuto riferimento alla lettura messianica del Salmo 2, cioè all'unica situazione particolare di relazione di un israelita come figlio a Dio? Ciò sembra più forte che una lettura di Gesù sulla traccia della figura di Salomone. Per l'Ellis, che analizza Luca 9, è possibile che la fusione tra le figure escatologiche del Vecchio Testamento, antecedente ai nostri Vangeli, sia opera di Gesù stesso (p. 200). Il Riese, che analizza Luca 13, 31-33, sostiene che « la storia della redazione non semplifica ma rende più difficile la ricerca del Gesù storico » (p. 224).

Un altro punto di contatto tra il « Gesù storico » e il Cristo della fede è dato indubbiamente dai miracoli. Due delle comunicazioni delle *Journées* sono dedicate ai miracoli di Gesù. A. George considera le « *parole di Gesù sui suoi miracoli* ».

Non praticando nella sua radicalità il metodo della Storia delle forme, il George accetta la testimonianza dei testi e sostiene che le parole sui miracoli conducano talvolta alla *ipsissima vox Jesu,* ma anche, una rielaborazione dovuta alla tradizione può conservare il senso originario. Egli ritiene perciò di poter « avvicinarsi un poco al pensiero di Gesù sui suoi miracoli » (p. 301).

Anche la trattazione del De la Potterie sul « *senso primitivo della moltiplicazione dei pani* » propone un approccio positivo ai miracoli di Gesù. Il De La Potterie pone da lato la lettura messianica del fatto e la sua proiezione liturgica che attribuisce alla redazione marciana. Riconosciuto che « la sola soluzione soddisfacente è quella che ammette la storicità sostanziale dei fatti » (p. 321), egli si rifà ai criteri elaborati dal Latourelle per riconoscere l'autenticità storica dei miracoli evangelici, in particolare all'attestazione multipla, alla spiegazione necessaria e al criterio di conformità o di coerenza. In particolare questo criterio è interessante perché è assai diverso da quello del Käsemann. Secondo tale criterio, una parola o un'azione di Gesù deve considerarsi autentica se essa è conforme all'epoca di Gesù e se è coerente al « cuore del suo messaggio » (p. 324). La realtà dell'episodio del nutrimento delle moltitudini fonda, la sua interpretazione teologica: è lo sfondo di ciò che era « considerato da molti dottori come il più grande prodigio del tempo dell'Esodo », e cioè la manna, che la moltiplicazione dei pani si situa. Ciò autentica Gesù come nuovo Mosé.

Due autori hanno cercato, invece, il *proprium* del Gesù storico, applicando il criterio del Käsemann, nei punti in cui appare maggiormente la sua differenziazione da Israele. F. Neyrinck ha esaminato « *Gesù e il sabbato* », limitatamente a Marco 2, 27. Il problema della autenticità, dato abitualmente per risolto in senso positivo, risulta nell'analisi del Neyrinck assai più complesso, anche perché è incerto il senso del versetto stesso e il suo rapporto con il contesto. Si possono citare dei paralleli con il testo evangelico nel Vecchio Testamento (*II Maccabei* V, 19) e una isolata sentenza rabbinica del II secolo. Il contesto marciano, che lascia indeciso se il sabbato sia semplicemente una aggravante di un comportamento già illecito (camminare nei campi di grano svellendo le spighe) o costituisca da solo illiceità. Mostrando come la incertezza del significato e del contesto si ripercuota sulla questione della autenticità, il Neyrinck svolge una critica indiretta del criterio del Käsemann: egli riesce a gettare un dubbio su uno dei pochi testi di cui tutta la scuola della storia delle forme riconosce l'autenticità.

J. B. Muedimann analizza Marco 2, 18, 22. La giustificazione che Gesù dà del fatto che i suoi discepoli non digiunano è riconosciuta autentica dall'autore, che ritiene però di operare, con argomenti non del tutto convincenti una modifica del testo di Marco, 18-20, sostituendo l'hapax *aparthé* (passivo: sarà tolto), con una forma attiva « va via ». La punta della pericope è la libera decisione di essere

presente e di andare che Gesù afferma per se stesso quale Sposo. L'identificazione di Gesù con lo Sposo è l'elemento più importante della pericope, che disloca su Gesù un ruolo di Yahvé. La posizione del « Gesù storico » nei suoi rapporti con Yahvé è analizzata direttamente solo dal Dupont in riferimento alle « *implicazioni cristologiche della parabola della pecora perduta* » (Mt. 18, 12-24; Lc. 15, 47). Il Dupont affronta un argomento come quello delle parabole che è stato al centro del dibattito esegetico ed ermeneutico. L'autore si differenzia sia dalla linea dello *Sitz im Leben,* cioè della ricerca dei destinatari delle parabole sia in riferimento a Gesù che agli evangelisti, che, oltre l'ambito della Storia delle forme, è stato il presupposto dei lavori dello Jeremias e del Dodd, che dall'approccio esistenziale della nuova ermeneutica. Ricostituiti ipoteticamente i termini del testo comune a Matteo e a Luca, il Dupont afferma che l'unico riferimento alla situazione della parabola è quello dato dalla parabola stessa. Nella parabola della pecora perduta si tratta di far comprendere come non paradossale il comportamento di Dio verso i peccatori da un lato e i giusti dall'altro, con un comportamento giudicato non paradossale, la ricerca della pecorella smarrita da parte del pastore che abbandona nell'ovile le altre pecore, e ha più gioia per il ritrovamento di essa che per la sicurezza delle altre.

La punta della parabola è anche qui l'identificazione del comportamento di Yahvé e di quello di Gesù.

Tale punto centrale (il fatto che Gesù assuma il ruolo di Yahvé) può unire il Gesù storico al Cristo della fede e saldare la ricerca storica con la cristologia ortodossa, conservandole ambedue sul proprio piano. Ma solo il Dupont si è mosso immediatamente come esegeta su questo punto nodale per la comprensione del Gesù storico.

In ciò egli ha visto la « lacuna maggiore » delle *Journées:* « nonostante i miei sforzi, nessun oratore ha accettato di affrontare di petto la questione di sapere come Gesù ha parlato della sua relazione con Dio » (p. 354).

Gli esegeti cattolici di lingua francese appaiono, salvo il Léon-Dufour, alieni dall'accettare la Storia delle forme o della redazione come un metodo sicuro. Il criterio prescelto è più eclettico. Tuttavia è mancato un tentativo di visione globale o di sintesi metodologica. Anche gli esegeti tedeschi hanno assunto posizioni di revisione. L'esegesi storico-critica non offre tuttavia nuove prospettive globali: sicché è inevitabile il rilancio di altri approcci, come quello legato all'ermeneutica filosofica e alla teoria del linguaggio, mentre nuove occasioni si offrono alla teologia speculativa.

G. B. B.

ETIENNE TROCMÉ: « GESÙ DI NAZARETH » - traduzione italiana delle Benedettine di Civitella di S. Paolo - Paideia editrice, Brescia, 1975, pp. 166.

L'autore critica le fonti evangeliche secondo un metodo diverso da quello della *Storia delle forme*: non valuta il contenuto storico sulla base della forma letteraria, ma cerca di individuare, sulla base del messaggio di ogni singola parte, il gruppo sociale che ne è stato il portatore, ricostruendo così, su questa base socio-storica, i documenti-base della tradizione evangelica. Si tratta di un metodo rovesciato rispetto alla Storia delle forme, dove l'analisi della forma letteraria risolve in sé la critica storica.

Per il Trocmé è il « contenuto » storico che consente di ritagliare nel tessuto della narrazione evangelica il documento letterario.

Non importano dunque le forme letterarie ma le diverse figure di Gesù che le varie tradizioni esprimono. Le immagini di Gesù come leader carismatico sono molteplici; e mediante la diversità tipologica di esse, si pos-

sono evidenziare le varie tradizioni confluite nei Vangeli e i gruppi che ne furono rispettivamente portatori. Questa è la struttura generale del progetto del Trocmé, che l'autore dettaglia rapidamente. I gruppi sociali (e le tradizioni relative) sono i seguenti: a) i « discepoli »; b) la comunità cristiana di Gerusalemme; c) i benestanti giudei che avevano ascoltato Gesù e a cui erano state rivolte originariamente le parabole; d) il popolo minuto di Galilea che aveva beneficiato della sua attività taumaturgica; e) si dà infine una tradizione vagante circa la purificazione del Tempio e l'annuncio della sua distruzione.

Il Trocmé considera « leggende » i vangeli dell'infanzia, « aneddoti tardivi » i racconti di Resurrezione e aventi valore puramente « cristologico » (non attinenti quindi alla biografia di Gesù) i discorsi del quarto Vangelo (p. 41).

Entro questi limiti, egli ritiene si debba considerare storicamente il materiale evangelico su Gesù, anche se da esso non può sorgere una biografia coerente; infatti le immagini di Gesù convogliate dai vari gruppi e dai vari documenti, pur non essendo contraddittorie tra di loro, non costituiscono un insieme coerente.

Il risultato che riceviamo da questo studio ci sembra piuttosto magro. Può far sorridere, giunti alla conclusione del libro, imbatterci in espressioni come questa: « non vi può essere dubbio: Gesù era eccezionalmente dotato » (p. 162). Nemmeno Nietzsche quando, nel suo particolare senso di reminescenza dostoewskyana, definiva Gesù come « idiota », voleva negare che egli fosse, dal punto di vista generale, « eccezionalmente dotato ».

Anche l'articolazione dei gruppi e dei documenti non pare convincente. Il primo gruppo è il « gruppo dei discepoli », cui dobbiamo i « detti del Signore ». Secondo il Trocmé, « l'immagine di Gesù quale risulta dai "detti del Signore" trasmessi dai discepoli e raccolti dai vangeli sinottici rimane priva di tratti propriamente messianici e non comporta per il Maestro nessun titolo cristologico » (p. 68). Il tema che Gesù propone è l'azione escatologica di Dio, di cui Gesù appare come il profeta e il maestro. Attorno al Maestro, si organizza « un gruppo di predicatori e di guaritori » che lo assiste e lo accompagna nella esecuzione del suo compito. I « detti » sono situati in questo gruppo, e hanno una struttura sapienziale, sia pure con una prospettiva escatologica. Gesù non è qui il Cristo, egli scompare nella dimensione escatologico-sapienziale che annuncia. I brevi aneddoti della tradizione sinottica che Bultmann chiamò « apoftegmi », sono, per il Trocmé, provenienti dal medesimo gruppo dei discepoli che ha conservato i « detti ». Essi aggiungono all'immagine del Gesù dei « detti », quella di « un Maestro abile e vigoroso che non temeva di affrontare i migliori *debaters* del giudaismo contemporaneo e che sapeva approfittare di queste discussioni per imporre, non la sua interpretazione della tradizione, ma un'autorità personale assolutamente insolita » (p. 77). Gesù rifiuta di assumere compiti e di dire ciò che gli vorrebbero imporre, chiama in causa i suoi interlocutori nella maniera più personale: « in una parola: negli "apoftegmi" ci appare lo stesso Gesù dei "detti del Signore" per la semplicissima ragione che in ambedue i casi ci viene fatta conoscere l'opinione prodotta dal Nazareno sui suoi discepoli » (p. 79). La differenza letteraria non costituisce differenza di tradizione storica e di gruppo portante se non presenta variazioni nella immagine che in essa Gesù offre di sé.

Come il Cerfaux, il Trocmé suppone un racconto unico gerosolimitano sui fatti della Passione, mentre collega ai discepoli i racconti biografici che non appartengono a tale racconto. A suo avviso, tale testo è una commemorazione liturgica: e ciò spiega il rilevante e particolare uso che è fatto della Scrittura nella narrazione dell'evento. Le divergenze nei racconti dei Vangeli non infirmano per il Trocmé, l'esistenza di un unico archetipo. « Per riprendere un paragone proposto dal Carrington, questo racconto primitivo sarebbe stato il "rotolo" letto al mo-

mento della Pasqua cristiana, così come quello di Ester... veniva letto al momento della festa giudaica dei *Purim* » (p. 93). Non avremmo dunque così una vera e propria storia, bensì una stilizzazione liturgica dei fatti della Passione. Ma essa tuttavia rimane un « documento storico », anche se « di non facile utilizzazione » (p. 94). Tale composizione liturgica « non sembra sia stata composta in vista della memorizzazione sistematica, ma può essere stata messa per iscritto abbastanza presto » (p. 95).

I due ultimi episodi che concludevano questa liturgia gerosolimitana della Passione sono quelli con cui termina il vangelo di Marco: la sepoltura e la scoperta da parte delle donne del sepolcro vuoto; « tutti e due formano una bella conclusione per la liturgia della commemorazione della passione » (p. 107). Il senso di quella commemorazione liturgica non è il kerigma della resurrezione ma l'annunzio che « Gesù è il Giusto perseguitato il cui trionfo finale è sicuro, nonostante tutto, compreso l'abbandono dei suoi amici » (p. 108).

Il documento delle parabole non nasce da un gruppo cristiano: sono ascoltatori di Gesù « che hanno dovuto annotare o mandare a memoria le parabole nelle loro grandi linee, senza per questo divenire discepoli o entrare nella chiesa cristiana » (p. 120). Era la « piccola e media borghesia » a offrire a Gesù questa occasione di *Tischenrede*, di discorsi conviviali: esse furono conservate per un interesse culturale « come esempio di ciò che si può dire di saggio e di interessante sotto una veste relativamente leggera » (p. 122). Insomma, le parabole ci danno l'esempio di un Gesù buon conversatore conviviale, che sotto tale aspetto fu ricordato da un gruppo di persone interessate a queste sue *performances*.

Anche i racconti di miracoli hanno avuto la loro origine e la loro trasmissione in un ambiente non cristiano che « deve essere ricercato in una regione dove l'ellenismo si era infiltrato in forma popolare e superstiziosa, "come" il mondo contadino del nord est della Galilea » (p. 137). Come è avvenuta la costruzione di tale tradizione?: « i cantastorie e i novellieri delle veglie invernali hanno facilmente trovato un pubblico pronto ad accogliere racconti senza pretese e insieme abbastanza sensazionali per non lasciarlo indifferente » (ib.). Questi racconti conservati in un ambiente popolare estraneo al cristianesimo sono entrati successivamente nella tradizione ecclesiastica: « l'evangelista Marco, animato da una viva preoccupazione della folla e critico della Chiesa di Gerusalemme che considerava inerte, ha compreso quale vantaggio poteva trarre da tali documenti per spezzare il monopolio della tradizione ecclesiale e della sua immagine di Gesù. E' a lui che dobbiamo l'introduzione di quei racconti negli ambienti cristiani » (p. 138).

A queste diverse immagini di Gesù espresse dalle varie tradizioni, va aggiunta quella presente nell'episodio della cacciata dei mercanti dal tempio, fatto che dovette conciliargli le simpatie zelote e attirargli per converso le antipatie del sacerdozio gerosolimitano e dell'occupante romano.

Gesù è l'insieme di tutte queste immagini che non si possono fondere in una sola. Una biografia di Gesù rimane improponibile non per l'assenza di materiale storico, ma in certo senso, per l'abbondanza di testimonianze diverse e per l'impossibilità di preferire l'una alle altre. Ogni biografia è una selezione, mentre i vangeli, soprattutto l'iniziatore del generale, l'evangelista Marco non hanno selezionato ma hanno giustapposto.

Il libro è concepito come un libro di rapida lettura, in certo senso come un libro di divulgazione. Le ipotesi più qualificanti, quelle relative ai racconti di parabole e ai miracoli, sembrano completamente gratuite: così il ruolo dell'evangelista Marco, che crea il genere letterario dei Vangeli in opposizione alla tradizione ecclesiale gerosolimitana, non appare in alcun modo fondato. Il Trocmé è egualmente arbitrario nelle qualificazioni come nelle squalificazioni del materiale documentario, ad es. con i vangeli dell'infan-

zia e i racconti delle apparizioni del Risorto.

Il libro testimonia l'esaurimento dell'approccio della Storia delle forme o almeno la ricerca della sua qualificazione su un piano diverso, storico-sociale.

G. B. B.

AA.VV.: « EXEGESIS - PROBLÈMES DE MÉTHODE ET EXERCICES DE LECTURE » - testi pubblicati sotto la direzione di François Bovon e Grégoire Rouiller - Delachaux Niestlé, Neuchâtel - Paris 1975 - pp. 306.

Questa raccolta di saggi esprime nella sua stessa struttura il passaggio dell'esegesi dal dominio del metodo storico-critico alla via della ermeneutica filosofica. Gli organizzatori sono due esegeti: F. Bovon, dell'Università di Ginevra e G. Rouiller, dell'Università di Friburgo. Ma collaborano filosofi, (P. Ricoeur; che offre le tesi guida della ricerca e F. Secretan), stilisti (G. Antoine), sociologi (Jacques Leenhardt), psicanalisti (L. Beirnaert), patrologi (Y. Tissot) e ancora un esegeta: C. Senft.

Il libro inizia esemplificando il contributo all'esegesi del metodo storico critico e delle scienze dell'uomo. I testi biblici presi come termini di riferimento sono *Genesi* 22, 1-19 (il sacrificio d'Isacco) e *Luca* 15, 11-32 (la parabola del figliuol prodigo).

I testi vengono dapprima esaminati rispettivamente dal Rouiller e dal Bovon con il metodo storico-critico. Il Rouiller formula un'ipotesi sul lavoro redazionale e sulla integrazione di fonti che ha dato luogo al testo nella sua forma presente. Il Bovon svolge una storia della esegesi della parabola in riferimento alle correnti esegetiche sulle parabole che si sono succedute: quella allegorico-dogmatica, della tradizione, quella romantico-liberale dello Jùlicher, e infine quelle del Dodd e dello Jeremias (preoccupate dello *Sitz im Leben* ecclesiastico delle parabole e intese a una lettura escatologica di esse): infine quella del Fuchs, che illustra la parabola mediante il comportamento pratico di Gesù.

Nella sua esegesi, il Bovon è particolarmente attento ai particolari della situazione giuridica soggiacente alla parabola, un argomento che ha del resto sempre interessato l'esegesi. In ambedue i casi, il metodo storico-critico non viene usato allo scopo di offrire spunti di carattere dottrinale.

A questo punto, vengono presentate le figure di tre eminenti rappresentanti del metodo storico-critico: Christian Baur, Julius Welhausen ed Hermann Gunkel. Del primo e del secondo viene presentata l'esegesi della parabola di Luca: di Gunkel, l'esegesi del sacrificio di Abramo. Segue la esemplificazione dell'apporto che all'esegesi offrono le scienze umane: la critica letteraria, la psicoanalisi, la sociologia della letteratura: ed infine l'ermeneutica.

La critica letteraria è presentata da G. Antoine, sia su un piano generale, che in riferimento ai testi biblici presi in esame.

Le note fondanti del concetto di stile secondo la « nuova critica » la scuola cui Antoine fa riferimento, sono l'unità del tema e delle forme di espressione, e il fatto che le opere critiche siano guardate come sistemi e strutture i cui elementi non prendono valore che in funzione dell'insieme. Una osservazione ci sembra da ritenere circa lo stile dei racconti evangelici: « molti elementi della tipologia del discorso evangelico si offrono, per natura, all'infinito dell'interpretazione; il carattere indefinito di tante forme: la loro semplicità, il loro carattere spoglio; il loro laconismo, il vuoto dei racconti. Tutto domanda spiegazione: tutti questi vuoti chiedono di essere riempiti, ammobiliati, popolati » (p. 134).

La lettura psicoanalitica del Beirnaert e l'approccio sociologico di un

sermone di Massillon sulla parabola del figliuol prodigo rappresentano in certo modo il limite dell'approccio delle scienze umane al testo evangelico. Siamo ai limiti di ciò che può essere ancora chiamato legittimamente ermeneutica di un testo. Ma il centro ideale del libro è dato, dopo il primo approccio del Secretan, dagli scritti di Paul Ricoeur su compiti dell'ermeneutica e sulla loro applicazione al testo sacro.

La tesi centrale del Ricoeur è quella della « funzione ermeneutica della distanza »: egli vuole superare la antinomia che Gadamer pone tra la « distanza alienante » e l'« appartenenza ». Il testo è per Ricoeur « il paradigma della distanza nella comunicazione » (p. 202). Esso rivela così un carattere fondamentale della storicità umana, cioè la comunicazione nella distanza e attraverso la distanza. « La scrittura ha in ciò il suo effetto più considerevole: la liberazione della cosa scritta nei confronti della condizione dialogale del discorso: ne risulta che il rapporto tra parlare e leggere non è un caso particolare del rapporto tra parlare ed ascoltare » (p. 210). L'autonomia del testo sopprime l'antinomia tra obiettivazione ed interpretazione, evita la riduzione del testo a oggetto, a struttura o a semplice segno di una persona: il testo ha una sua oggettività e un suo messaggio.

E' ciò che il Ricoeur chiama « il mondo del testo »: « interpretare, è esplicitare la sorta di essere-al-mondo spiegata *innanzi* al testo » (p. 212). Il mondo del testo non è quello del linguaggio quotidiano: essa introduce una nuova distanza e una nuova dimensione: « fantasia e poesia considerano l'essere, ma sotto la modalità del poter essere » (p. 213). « Contrariamente alla tradizione del *Cogito* e alla pretesa del soggetto di conoscere se stesso solo per intuizione immediata, bisogna dire che noi non ci comprendiamo che attraverso il grande percorso dei segni d'umanità deposti nelle opere di cultura... Ciò che sembra più contrario alla soggettività, e che l'analisi strutturale fa apparire come la struttura stessa del testo, è il mezzo attraverso cui noi possiamo comprenderci » (p. 214).

« Quello di cui alla fine io mi approprio, è una proposizione appartenente al mondo: essa non *è dietro* il testo, ma *innanzi* ad esso, come ciò che l'opera dispiega, scopre e rivela. Comprendere, è comprendersi innanzi al testo » (ib.). Ciò dunque comporta che il testo sia in sé comprensibile, che la comprensione non sia mediata dal pregiudizio del soggetto, o dalla sua appartenenza alla medesima tradizione: insomma, che il testo non riceva il suo senso dalla sua pre-inclusione nel mondo del soggetto. Il tempo può essere relativizzato dalla comprensione, e in ciò sta appunto la comprensione. Perciò « la critica delle ideologie è il passaggio inevitabile che deve compiere la comprensione di sé, se deve lasciarsi formare dalla « cosa del testo » e non dai pregiudizi del lettore » (p. 215). Il Ricoeur prende così in nome del diritto del testo e della lettura le sue distanze dall'ermeneutica gadameriana.

La fondazione dell'ermeneutica filosofica è una condizione della formulazione di una ermeneutica teologica: tuttavia « l'ermeneutica teologica presenta dei caratteri così originali che il rapporto si rovescia progressivamente, e l'ermeneutica teologica si subordina l'ermeneutica filosofica come il suo proprio organo ». (p. 216).

Le strutture chiave dell'ermeneutica teologica si demarcano su quelle dell'ermeneutica filosofica. Il Ricoeur sottolinea; a) la correlazione tra forma e contenuto: « la tensione tra storia e profezia, l'opposizione tra due forme letterarie — quella della cronaca e quella dell'oracolo — si prolungano nella concezione del tempo che l'una consolida e l'altra disloca:... il Dio dell'Esodo deve divenire il Dio dell'Esilio, se deve rimanere il Dio del futuro e non soltanto il Dio della memoria » (p. 219); b) la relazione della parola e della Scrittura: « sembra che una scrittura debba precedere la parola, se la fede non deve restare un grido » (p. 220). Ogni fatto nuovo della Rivelazione è una parola che inter-

preta un testo e ne costituisce un altro; c) il « mondo del testo », cioè il mondo a cui il testo biblico fa riferimento è « l'essere nuovo che si rivela nel mondo e comprende la mia esistenza e la mia storia »... è un mondo « cosmico, comunitario, storico-culturale, personale »: è un mondo « progettato, che si distanzia poeticamente dalla realtà quotidiana », un mondo che apre un'altra realtà, la realtà del possibile » (p. 224).

Così « è andando sino in fondo all'ascolto di questo libro come degli altri libri, che lo si può incontrare come Parola di Dio » (p. 224). Dio è « la direzione di senso » di questo discorso, è più che il nome religioso dell'essere. Il Nome riunisce « tutti i significati emananti dai discorsi parziali e apre un orizzonte che fugge alla chiusura del discorso » (p. 224). Esso può essere appropriato solo mediante la fede: « essa è il limite di ogni ermeneutica così come l'origine non ermeneutica di ogni interpretazione » (p. 225). La tematica della fede « sfugge all'ermeneutica » ma « la fede biblica non saprebbe essere separata dalla interpretazione che la innalza a linguaggio ».

Il Ricoeur recupera così, nei confronti dell'ermeneutica filosofica e in quelli della critica storica i diritti del testo. Il testo non va interpretato in funzione dei pregiudizi dell'interprete, colto come risposta ai problemi del suo tempo e della sua storia: e non va nemmeno criticato per recuperare con criteri sempre opinabili i diritti di una realtà che solo il testo testimonia.

Ciò conduce di fatto a situare il testo nell'insieme di cui è partecipe, a comprenderlo come parte di un'opera e, in concreto, a dare valore ermeneutico al canone biblico.

I curatori dell'opera collettiva introducono, immediatamente dopo il saggio del Ricoeur. G. Rouiller espone il commento di Agostino al sacrificio di Isacco e Yves Tissot commenta le interpretazioni allegoriche dei Padri sulla parabola del figliuol prodigo, con particolare riferimento ad Ambrogio.

Con il testo del Ricoeur alle spalle, il patrologo può tentare una difesa dell'esegesi teologica e della tecnica allegorica che essa compie: « il testo è carico di un contenuto così ricco, comporta tante indicazioni sull'essere di Dio e sulla condotta dell'uomo pio, che il credente deve immergervisi senza limite, e cercare, nel dettaglio del racconto, un chiarimento che può essergli sfuggito ». (p. 242). Poiché Dio è un « Dio nascosto », l'insegnamento e la ricerca di un chiarimento « si mescolano indissolubilmente all'aspetto materiale del racconto » (ib.).

Il Rouiller, riprendendo ora l'esegesi di *Genesi*, 22 secondo i principi della filosofia ermeneutica, può parlare della scuola storico-critica al passato: « c'era tanta chiarezza negli approcci, nelle questioni e nei risultati della scuola storico-critica. Una tale sicurezza è ben superata. Alcuni ne gemeranno. Personalmente, me ne felicito » (p. 274). Non seguiremo ora la struttura della nuova esegesi, che pone in luce una nuova terminologia, sotto il segno delle strutture operative: le « funzioni cardinali », che sono « i nuclei, i momenti di rischio del testo » (nel caso del sacrificio d'Isacco: « Dio tentò Abramo »); le funzioni di « catalisi » (nel testo: la sequenza del pellegrinaggio); gli « indici » e gli « informanti »: « il terzo giorno »... « il tuo unico » ecc.; gli « attanti », cioè « il soggetto, l'oggetto, il destinatore, il destinatario, l'ausiliare, l'opponente ». Infine « il narratore » e « il narratario », destinatario del racconto. Questa è l'analisi strutturale del testo.

Ma il lettore deve ora « ricorrere a nozioni extralinguistiche » per svelare il messaggio, per trovare « il mondo del testo ».

Secondo il Rouiller « la confessione di Elia: "Dio alla cui presenza io sto" sarebbe una formulazione adeguata e condensata del mondo del testo » (p. 287). Così « il racconto trova la sua contestualità definitiva nella storia del popolo dell'Alleanza; con una teologia che si formerà lentamente » (p. 290).

Questo tipo di ermeneutica, appunto

perché rispetta la radicale differenza e autonomia del testo e anche il suo ruolo di estremo limite della conoscenza, finisce per ritrovare, sul suo piano, la figura dell'esegesi teologica, della lettura credente.

François Bovon compie, con i medesimi criteri e risultati, la lettura della parabola del figliuol prodigo. La analisi del « mondo del testo » che il Bovon offre (p. 304) è una ricca e bella lettura credente, un vivente esempio di esegesi teologica.

Questo tipo di ermeneutica restituisce alla lettura credente e all'esegesi teologica i suoi diritti. Sulla base di essa, si potrebbe dire che la « *quest for historical Jesus* » è una questione laterale, e che il Gesù storico è il Gesù dei Vangeli ed il Cristo della fede, in cui trova compimento il Vecchio Testamento. Se la ricerca storica positiva ha permesso di situare più profondamente Gesù nella storia di Israele, essa ha con ciò permesso alla lettura credente ed all'esegesi teologica di essere maggiormente loro stesse. Ma quando i metodi di ricerca storica si ipostatizzano, come è accaduto alla Storia delle forme, essi alla fine si rivelano sentieri che non conducono in alcun luogo.

G. B. B.

JOSEPH GELINEAU: « DEMAIN LA LITURGIE - ESSAI SUR L'ÉVOLUTION DES ASSEMBLÉES CHRÉTIENNES » - Cerf, Paris - pp. 157.

Un libro sulla liturgia suscita interrogativi teologici e culturali significanti. E questo è vero, soprattutto se si tratta di un libro-bilancio di una prassi liturgica, compiuto da un esperto, che ha la volontà di interrogarsi criticamente su ciò che considera. Il Gelineau considera, nel corso del suo scritto, lo svolgimento della riforma liturgica. Egli ne misura il grado di rottura con il passato « bisogna dirlo senza mezzi termini: il rito romano, quale lo avevamo conosciuto, non esiste più. Esso è distrutto » (p. 10). Ma cosa lo ha sostituito? In sostanza, nulla. Dalla riforma liturgica sono nati dei libri, non una liturgia vivente (p. 15). In realtà, non è tanto la *Sacrosanctum Concilium* che è in gioco, e forse nemmeno i testi liturgici (anche se qui il discorso dovrebbe essere diverso) quanto piuttosto i criteri che hanno guidato la recezione della riforma liturgica. Alla categoria del sacro si è sostituita quella della festa. Ciò che la recezione tende a mettere in risalto (il libro critico del Gelineau ne è anch'esso una testimonianza) è la liturgia come autocelebrazione della comunità. Una liturgia è detta, secondo tale modello, vivente quando in essa tutti partecipano, scelgono, agiscono, intervengono.

Questo modello di recezione è il modello liturgico del Gelineau: se egli è insoddisfatto delle « assemblee cristiane » e se il suo interesse liturgico si svolge soprattutto sotto il segno della speranza nella liturgia di « domani », tuttavia le critiche che egli rivolge alle assemblee cristiane sono legate a una sociologia della festa, della attività e della partecipazione.

Il paradosso sta nel fatto che egli deve riconoscere che tutto il possibile è stato fatto in questo senso, ed il risultato è stato proprio quello contrario. Le tecniche di partecipazione liturgica hanno aumentato l'estraneità. Una teologia ecclesiocentrica ha aperto la via alla secolarizzazione: la teologia rahneriana e la sua purtroppo grande influenza negli anni conciliari è emblematica di questo passaggio. Di queste ideologie teologiche che hanno accompagnato la riforma liturgica e presieduto alla sua recezione, oggi il Gelineau offre la critica, in termini oggettivamente forti: « ci si può domandare se la liturgia di oggi non è più preoccupata di se stessa che del Regno che essa annuncia, come certi nostri contemporanei così ansiosi di ritrovare la loro identità che dimenticano di viverne » (p. 155). La assemblea eucaristica è un'assemblea

escatologica, che celebra il mistero del Signore che viene: non è centrata su questo mondo, ma sul secolo venturo. Più i cristiani vivranno escatologicamente la loro Messa, più saranno capaci di vivere storicamente il loro cristianesimo. Ma il secolarismo predicato e vissuto dalla cattedra e dal pulpito finisce con il far credere ai fedeli che la prassi storica è il vero luogo della fede, sino al limite dell'impegno politico come misura della vita cristiana.

Inserire, come pretende il Gelineau, il motivo comunitario all'interno della liturgia eucaristica, finisce con il far decadere la liturgia della venuta del Signore all'autocelebrazione della comunità e dei suoi buoni costumi sociali. In realtà i grandi edifici ecclesiastici, in cui la gente non si conosce e tutti si uniscono verticalmente verso il Signore senza misurare questo ritmo in avanti con un altro « tutto intorno » di partecipazione comunitaria, esprimono bene la condizione del cristiano nella storia.

L'essenziale è andare insieme incontro al Signore che viene: che importa esprimere al livello delle relazioni sociali questa dimensione che è oltre la società? Le chiese-edificio sono il segno terreno della Gerusalemme di Dio, cui tutti i battezzati sono convocati dallo Spirito. Hanno diritto a entrarvi, senza sentirsi i « secondi » nei confronti di società integrate, che facilmente rileverebbero più del tipo della setta che della figura della Grande Chiesa. Il libro del Gelineau unisce imparzialmente critiche degli edifici ecclesiastici storici e vasti, complicati progetti di messe « specializzate » all'interno di una singola « zona » ecclesiastica con la critica dei risultati raggiunti con le misure proposte.

Il problema più urgente è la critica dei modelli secolaristici con cui è avvenuta l'interpretazione e l'esecuzione della riforma liturgica: quando la liturgia avrà ritrovato o la sua identità o la sua pace, (e sarà un po' meno monopolio dei liturgisti), potrà di nuovo veramente ospitare il popolo che accoglie.

G. B. B.

ANNIE JAUBERT: « APPROCHES DE L'EVANGILE DE JEAN » - Editions du Seuil, Paris 1976, pp. 175.

La Jaubert offre un libro di introduzione alla problematica del IV Vangelo, una visione d'insieme delle questioni che esso suscita.

Il primo capitolo ci fornisce gli elementi critici del problema del Vangelo di Giovanni: esso è profondamente radicato nel giudaismo del suo tempo, eppure capace di un linguaggio esposto a tutte le influenze dell'ellenismo religioso. Giudaismo ed ellenismo non costituiscono più, nel I secolo, entità separate; i temi del IV Vangelo sono troppo armoniosamente compenetrati per non essere già il frutto di una cultura, piuttosto che il risultato di un colpo di genio di un singolo.

Ma questo è solo un aspetto del problema giovanneo, che il Qumrân ha posto in piena evidenza. Ve ne sono altri due che la Jaubert sottolinea: da un lato il fatto che il IV Vangelo dispone di materiale informativo di prima mano, con punti di riferimento accolti dalla tradizione propria di Luca, dall'altro che esso convoglia *loghia* della tradizione sinottica. Informato del giudaismo e delle sue correnti, ed egualmente aperto al linguaggio dell'ellenismo religioso, il quarto evangelista offre una sintesi unitaria e potente, che non si lascia ridurre alla complessità delle sue componenti. Egli è l'espressione di una tradizione talmente autorevole all'interno della Chiesa che, nonostante le sue profonde differenze dai sinottici, il suo Vangelo si impone come un nuovo documento autentico su Gesù. Inserimento in un universo culturale differenziato e complesso, fedeltà alla tradizione, differenza dal materiale degli altri evangeli, potenza di sintesi dottrinale, ma senza frattura, autorevolezza nella Chiesa: ecco i dati diversi e contrari che si sintetizzano e si impongono all'esegeta del IV Vangelo.

La Jaubert ipotizza, sulla base di

questi dati del problema, la distinzione tra l'apostolo Giovanni, quale autore della tradizione, e l'evangelista redattore. I contatti con la tradizione lucana si spiegherebbero con un soggiorno dell'apostolo ad Antiochia. La distinzione tra il redattore del Vangelo e l'apostolo è avvalorata da un elemento noto ma che la Jaubert mette opportunamente in risalto; esiste nel IV Vangelo una precisa teologia del « discepolo che Gesù amava » come di colui in cui Gesù rimane per sempre, il segno della santità perenne della Chiesa. Il IV Vangelo contiene nel discepolo prediletto la teologia della predilezione, una teologia analoga a quella della « madre di Gesù », anch'essa non nominata nel Vangelo.

Questo rilievo dottrinale, che consente la distinzione tra apostolo e redattore, fa però egualmente risalire all'apostolo la peculiarità e al tempo stesso l'autorevolezza del IV Vangelo. La oggettività della figura sottolinea la « novità » e la singolarità del kerigma di cui il « discepolo che Gesù amava » era il portatore. Così si comprende come il redattore sia rimasto interamente sconosciuto e sommerso dal ruolo dell'apostolo: la creatività del IV Vangelo non può non essere frutto di quel punto di vista unico che è quello del discepolo prediletto. La commistione delle culture e delle lingue, particolarmente in Galilea, rende più comprensibile come un galileo abbia potuto conoscere una cultura greca di lingua, ma universale ormai nel suo contenuto. Un problema analogo si pone, del resto, per la autenticità petrina della I di Pietro.

Parlare del IV Vangelo come di un « universo di segni » è cosa comune, dopo il Dodd. La Jaubert esamina con efficacia e chiarezza alcuni di questi « segni », che strutturano tutta l'economia cristiana facendo del visibile e dello storico il volto rivelato dell'invisibile e dell'eterno.

Non è un caso che questi segni siano i fondamenti dell'economia sacramentale e sacerdotale fondata da Gesù: l'acqua e il sangue, la passione e la glorificazione ne scandiscono i ritmi fondamentali. L'« universo dei segni » è così l'universo ecclesiale, in cui la natura e la storia assumono la loro vocazione di rivelare il Dio Trino.

Senza questa trasfigurazione che è l'opera del credere, il mondo rimane nelle tenebre: solo lo Spirito Santo può « convincere il mondo », ma mediante l'atto di credere dei discepoli. E' nell'atto di fede della comunità credente che la potenza dello Spirito si fa presente in modo originario per la salvezza universale. L'autoconcentrazione della Chiesa, la conversione reciproca dei suoi membri nella carità, rende presente nelle tenebre la potenza dello Spirito e fa apparire la visibilità del Verbo. Ciò che appare come termine della manifestazione dello Spirito è il nesso Padre-Figlio: ma questa conoscenza è una associazione, una convocazione. L'esser-Figlio e il poter dire Padre è ciò che il Figlio comunica ai discepoli mediante lo Spirito: ricevere lo Spirito Santo significa conoscere il Figlio e nel Figlio il Padre: e la conoscenza è qui trasformazione. Ma la carità esiste nella storia come « fessurata »: si può venire meno alla convocazione all'unità del Padre e del Figlio, si può respingere l'offerta trasformante dello Spirito. Lo « scacco della comunione » non appartiene solo alla comunità dei discepoli postpasquale, risale al primo gruppo dei discepoli, è espressa nella figura di Giuda.

Ma se l'Unità è già data, la carità può essere « fessurata »: « Questo Dono già donato, i discepoli debbono sempre ottenerlo. Debbono entrarvi per la medesima strada del Cristo. Il Cristo ha camminato verso la sua Passione perché il mondo sapesse che (egli) ama il Padre. Il cammino dei discepoli verso la loro unità è una "passione", un dono della vita come quello del Cristo. Un amore spossessato come quello del Padre e del Figlio, dove il mondo è vinto nel cuore dei discepoli, è, per equivalenza la conversione del mondo » (p. 130). La realizzazione della Carità divina nella Carità fraterna è già di per sé la conversione del mondo: ciò che è attuale in un punto, è attuale nella totalità; il « tutto nel frammento », per

usare un'espressione del von Balthasar.

Il libro è arricchito di alcuni « dossiers ». Il primo riguarda il simbolo dell'« *Agnello vincitore* », in cui la Jaubert vede un tema corrente negli ambienti battisti ripensato alla luce della Croce dalla tradizione giovannea (sia nel Vangelo che nell'Apocalisse). Un secondo dossier considera « *le immagini dell'acqua viva nel giudaismo contemporaneo* del IV Vangelo ». in particolare il mito del pozzo-roccia, il rapporto tra la sorgente nel Tempio e il grande Abisso, e la Parola come pioggia. Il terzo dossier ha per oggetto « *Lo Spirito, l'acqua e il sangue* » (I Giov. 5, 6-8), in cui la Jaubert vede sia una polemica antignostica, sia un riferimento all'iniziazione cristiana (unzione, battesimo, eucarestia) « i tre sono verso; l' "Uno" indica che Spirito, Battesimo, Eucarestia convergono verso l'Uno, il Cristo. Il quarto dossier ha per oggetto « *il titolo di Figlio di Dio* » attribuito a Gesù nel IV Vangelo e mostra come la applicazione della *filietas* in senso proprio a Gesù viene fatta mediante un « approccio radicato nella banalità del linguaggio umano, nelle nozioni di profeta, inviato, figlio, santo, persino a partire da una interpretazione della parola "dio" applicata all'uomo trasfigurato dalla parola divina » (p. 161). Il Vecchio Testamento è messo interamente a frutto per il suo stesso « trascendimento ». Il quinto dossier considera l'uso dell'*Ego eimi* nel IV Vangelo applicato a Gesù; il sesto i rapporti tra il IV Vangelo e Filone.

Il libro ci indica la ricca problematica che è sollevata attualmente dal Vangelo giovanneo: una problematica che sottolinea a un tempo la autenticità della testimonianza, la novità del pensiero, il profondo e molteplice radicamento e la sintetica originalità. In realtà, solo nel IV Vangelo noi abbiamo veramente la risposta alla domanda chi è Gesù Cristo: la Chiesa ha letto i sinottici alla luce del IV Vangelo e non viceversa. Anche oggi, è il IV Vangelo, nonostante tutto, il più importante problema ermeneutico, esegetico e storico, delle origini cristiane.

G. B. B.

GIANNI BAGET-BOZZO: « IL PARTITO CRISTIANO, IL COMUNISMO E LA SOCIETA' RADICALE » - Nuova Vallecchi, Firenze 1976, pp. 180.

Il libro è impostato sulla distinzione dei concetti di Chiesa, Cristianità e Istituzioni. La Chiesa è essenzialmente il Corpo Mistico di Cristo, lo stesso mistero di Cristo del quale è il compimento consostanziale; come Cristo, la Chiesa ha una dimensione umana e storica, ma la sua sostanza trascende nelle Tre Persone di Dio tra le quali Essa propriamente sussiste. La Cristianità è il genere umano in quanto accetta la fede e la norma cristiana, rimanendo però nel proprio essere creato che tanto più emerge, quanto più intima si fa l'unione con Cristo: il divenire Chiesa non vanifica la generazione e la storia dell'uomo. L'Istituto gerarchico, vale a dire il sacerdozio istituito da Gesù Cristo con il triplice potere magisteriale, giurisdizionale, sacramentale, è causa dispositiva dell'impatto tra grazia e natura, tra Dio e l'uomo, affinché l'uomo diventi Dio (Chiesa) pur restando uomo (Storia), culminando nel mistero del primato universale e dell'infallibilità nella fede del Papa il quale, in quanto legittimo successore di Pietro, è sempre il Vescovo residenziale di Roma.

Gianni Baget-Bozzo ci avverte che la Cristianità occidentale non è più tale, ma si è fatta radicale. Cioè, se il liberalismo ammetteva ancora una dialettica tra libera Chiesa e libero Stato, pur non avendo più la fede o illudendosi di averla ancora, il radicalismo nega risolutamente la fede, onde Cristo e più propriamente la Chiesa diventano il vero nemico da distruggere alla radice. Dunque l'Europa, l'Occidente, non sono più sostanzialmente cristiani. E se ancora rimane qualche vestigio di cristianità, questa va rapidamente scomparendo, con il consenso, se non sotto la pressione, di quei sedicenti cristiani che,

reputando suprema saggezza questo neo-modernistico modo di dare a Dio quel che è di Dio e a Cesare quel che è di Cesare, in realtà sono apostati dalla fede ed entrano nella sfera radicale. E' un ritorno al paganesimo puro, osserva Baget, anzi al neo-paganesimo di cui il nazismo era la espressione più rozza e superba. La quale via radicale vera, non cioè quella puramente razzista e simili, ha tuttavia qualcosa di interessante nel proprio processo critico rispetto al paganesimo antico. L'uomo pagano, a prescindere dal mistero di Dio che ogni uomo che viene in questo mondo porta in sé, risolveva il proprio mistero nel grottesco degli dèi falsi e bugiardi e nella consapevole tragedia della guerra. Il radicalismo moderno è più razionale, non accetta cioè né il mito né la favola, ma riconosce il dato puramente esistenziale, pronto ad ammettere il soggiacente nulla. Traguardo del radicalismo è il nichilismo. Il che non è così vuoto come appare, perché quota zero è la base ideale per la ripresa in verginità della pienezza dell'essere.

Procedendo nella sua indagine, Baget osserva che tra le cause e gli effetti della radicalizzazione c'è la disfunzione dell'Istituto gerarchico e più ampiamente della stessa Chiesa visibile in quanto segno sacramentale della realtà trascendente che essa significa e produce. La chiesa integralista che riduce all'ascesi monastica l'umanesimo, la chiesa temporale che si sostituisce all' Imperatore, la chiesa militare contro Turchi e Catari, la chiesa meretrice in cui il concubinaggio e i delitti che l'accompagnano si fanno costume efferato, la chiesa giuridica che sostituisce i sacri canoni alla nuova legge del vangelo e dello Spirito Santo, infine la chiesa trionfante, spostata dalla gloria di Dio a tali equivoci imposti con ferrea e spietata disciplina, tutto ciò causò il radicalismo più che la protesta evangelica, e compromise la stessa Chiesa visibile e istituzionale con l'empietà farisaica dalla quale Gesù l'aveva pur messa in guardia fin dal principio. Baget delinea questa realtà puntando giustamente sul secolo XV, non perché soltanto in esso siano visibili quelle ombre e oscurità, ma perché ne è il momento conclusivo. Si sta per raggiungere il colle che dall'immensa vallata del medioevo immette nelle sterminate pianure dell'evo moderno. E qui, concludendo, dopo ben più ampio discorso, Baget scrive: « Quando le speranze di riforma della Chiesa sembrano svanire, quando l' umanesimo introduce un clima puramente secolare e politico nelle istituzioni ecclesiastiche, specialmente nel vertice romano, sorge quale supremo tentativo della riforma della vita cristiana una delle maggiori figure del cristianesimo, la cui immagine non è stata ancora del tutto ricomposta innanzi alla coscienza dei cattolici: Girolamo Savonarola ».

Baget stesso soggiunge immediatamente ciò che egli vede più specificamente nel Savonarola, traendone poi le conseguenze: « L'importanza del Savonarola sta in primo luogo nell'avere riproposta la tensione tra istituzione e carisma. Il Savonarola avanza, armato di scienza teologica, il medesimo problema posto da Giovanna d' Arco: lo *status* della profezia nella Chiesa ». Noi non svilupperemo questo discorso che andrà fatto in sede più ampia e competente quale autentico sviluppo della sostanza del Vaticano II. Accenneremo soltanto a un punto che Baget sorvola da altissima quota, quella a lui più congeniale, del punto di vista escatologico. La profezia è data per mantenere l'orientamento della Chiesa all'*escatòn* (tempo ultimo), ma fa luce sugli atti umani contingenti, vale a dire sul mistero della storia in atto. Ciò è dovuto al fatto che la Chiesa non persegue un mito né è mitologica in se stessa, bensì è reale, e del reale assume l'essere e il divenire attuale (S. T. II-II, 174, 6. Savonarola, prediche su Ruth e Michea, Ed. Naz. vol. II, 94). Il fine ottimo poi dell'uomo storico è la *Civitas* universale, ossia l'ordine civile nella sua pienezza, più come impero romano che non come *polis* ellenica. La quale finalizzazione s'intende non in senso pagano (ideologico) o radi-

cale (anticristiano), ma almeno naturalmente cristiano, poiché è con tale *Civitas* che l'uomo di natura integra, ancorché non elevato dalla grazia, onora Dio (S. Tommaso, Commento all' etica a Nicomaco, Lib. I, lect. 2). Baget ha sotto mano i due opuscoli profetici di Savonarola, il *Compendio di rivelazioni* e il *Dialogo della verità profetica,* e annota che nel primo il Savonarola dà come prova del suo carisma profetico la verifica degli accadimenti profetati, e nel secondo la prova della verità oggettiva che la profezia irradia, onde è manifesta l'eresia di chi vi si oppone ostinatamente.

Tomista a tutta prova, Savonarola non ignora di certo la portata civile del suo Santo maestro. Dice bene Baget che l'immagine di Savonarola non è ancora del tutto ricomposta innanzi alla coscienza dei cattolici. Ma quando lo sarà, si comprenderà anche la vera dottrina del Dottore comune, il cui aspetto *nuovo,* tanto decantato ai suoi tempi, è precisamente il ricupero dell'uomo al di là del chiostro, l'uomo che incede sulle strade della storia e che a S. Tommaso come a Savonarola risuonavano ancora del passo delle legioni di Roma e del canto della poesia di Virgilio. L'autore osserva: « Con Scoto ci troviamo di fronte a un universo già moderno, quanto alla sua struttura, in cui la dignità logica e il consenso pratico sono i principi massimi del vivere sociale. Mentre in Tommaso la concezione delle leggi (eterna, naturale, positiva divina, positiva umana) offre un quadro ontologico alla vita sociale, mostrandola come iscritta in una ontologia fondata su Dio e in cui dunque il positivo umano obbliga solo subordinatamente alle leggi divine, in Scoto nulla di questo oggettivo *ordo legum* rimane. La differenza radicale tra la visione medioevale e la visione moderna passa già tra Tommaso e Scoto. La scissione tra Chiesa e Cristianità inizia ».

Ora che il quadro precostituito delle leggi, interpretato come ordine fisso della storia, finisse per paralizzare la società medioevale rendendola tirannica, è certamente l'aspetto negativo del medioevo. La Cristianità divenne ipocrita e superstiziosa, la Gerarchia si corruppe sempre più, la Chiesa visibile si secolarizzò di male in peggio. E che in Scoto si ripresenti la realtà quale storicamente si pone, vale a dire come vita che offre all'essere i suoi fini, è una verità che, a nostro avviso, soltanto Baget ha messo adesso in evidenza. Scoto non è più uno scolastico e, prima di essere il fondatore di un nuovo sistema filosofico e teologico, è il più significativo genio di quei Celti che formano il sustrato umano e ideale di tutto l'occidente, prima di Roma e oltre i confini raggiunti da Roma. Però, né S. Tommaso è prigioniero della paralisi medioevale, né Savonarola è chiuso al tempo che viene. E, per restare all'*Ordo legum* schematizzato dall'Aquinate, noteremo che il suo meccanismo non è quello di una cinghia di trasmissione che dalla legge eterna passa alla legge di natura e da questa alle varie positive: divina, ecclesiastica, civile. La congiunzione tra l'essere creato e Dio creatore di tutte le cose avviene, nella sintesi tomista, attraverso il moto contrapposto dei due ordini. L'uomo sorge dalla materia, è individuato dalla quantità, comprende illuminando l'immagine creata con i sensi, e fa la storia plasmando a sua volta la materia organizzata. La conformità alla legge di natura e per questa all'eterna, avviene per un mistero noto a tutta la sapienza cristiana, per cui fu detto che il fallimento storico, ossia della pienezza del reale quale esperito dall'uomo, viene dal difetto nel « terzo fattore », quello che salda la Storia a Dio, in una parola: lo Spirito Santo. Questione grossa e antica, nota agli scolastici che la ereditavano dalle dispute dei Padri intorno alla gnosi: « dicuntur in tertio signo defecisse, id est in cognitione tertiae personae, quia a bonitate, quae Spiritui Sancto appropriatur, deviaverunt » (S.T. I, 32, 1, ad 1). In chiave poetica e in spirito francescano se non proprio scotista, il « terzo segno » è probabilmente il Veltro di Dante, chiave della Divina Commedia, e radicalizzato, nel senso dettoci da Baget,

è indubbiamente lo Spirito di Hegel. Altrettante chiavi di volta delle arcate che compongono il lungo viadotto della sintesi tomista, sono i testi conformi di San Tommaso che, ad esempio, dicono che « l'anima umana tutto conosce nelle ragioni eterne » (S.T., I, 84, 5); oppure che « fin quando rimane qualche principio più alto, resta sospesa la sentenza finale », come a dire che, fino a quel punto, vale la sentenza parziale (quindi siamo con Scoto) (S.T., I-II, 74, 7); oppure la nota dottrina del desiderio naturale di vedere l'essenza di Dio, onde l'uomo non è mosso ma si muove in quel senso per natura sua, passando da un fine all'altro, avendo in sé il motivo proprio e immanente della storia, che più scotista di così non può essere (S.T., I, 12, 1. I-II, 3, 8). Vedremo qui sotto altri testi tomisti come questi, qualificativi del fatto che l'elemento determinante del rapporto tra Dio e l'uomo, tra l'eterno e la storia, non è una dipendenza meccanica di questo da quello, ma la reciproca connotazione che, mentre non elimina Dio in quanto autore della natura e pertanto norma oggettiva assoluta, conferma la soggettività libera e sovrana dell'uomo nel giudizio di sé e nell'atto conseguente di fare la storia.

Certo con Scoto la scissione tra Chiesa e Cristianità inizia, ma Savonarola, armato del vero San Tommaso, vede già profeticamente la nuova sintesi cristiana, come egli dice, in una predica per nulla dissimile da tutte le altre: « Si ha da rinnovare, ti dico io. Ma non muterà fede, non lo credere; non muterà la legge evangelica, non potestà ecclesiastica: ma gli uomini diventeranno migliori » (Prediche su Ruth e Michea, Ed. Naz., Vol. I, 188). E' già l'aurora della nuova Cristianità.

Proseguendo nella sua linea logica, Baget arriva a Tommaso Moro. Questi ha già vent'anni quando muore Savonarola, e sicuramente raccoglie gli echi della tragedia dal momento che si concede di giudicare lo stile di Savonarola « il modo all'italiana » di affrontare gli stessi problemi. Moro non sapeva ancora che il suo « modo all'inglese » l'avrebbe portato alla stessa e forse più contraddittoria fine. Comunque, entrambi martiri per la stessa Fede minacciata a morte.

Dopo avere saggiamente individuato l'universalità di Moro e di Savonarola, mediatore San Tommaso, nel definire la Chiesa « il popolo dei credenti animato dallo Spirito Santo », Baget afferma: « Se Moro, diversamente da Savonarola, non aveva avuto il compito di porre formalmente il problema del ruolo della profezia nella Chiesa, egli ne aveva spinto innanzi l'esercizio ». E tale esercizio è in Moro l'indicazione più analitica ed anzi personalissima del messaggio civile, da lui portato alla radice, onde Baget può rettamente indicarlo come « il critico definitivo e insuperato della Cristianità e per questo appunto il padre del comunismo ». Ovviamente non del comunismo marxista e tanto meno leninista, ma di quello che sta alla radice della creazione, onde S. Isidoro di Siviglia, citato da San Tommaso, già scriveva nel VII secolo: « Per diritto di natura tutti i beni sono comuni e una sola è la libertà » (S.T., I-II, 94, 5, ad 3). Perciò Baget può legittimamente soggiungere: « Il comunismo appare con Moro la perfezione storica del mondo delle istituzioni sociali, diversificandosi qui radicalmente dall'aristotelismo, quale limite della maggiore teologia cristiana del medioevo, presente ancora in Savonarola ». Abbiamo già perfezionato questo giudizio, ma vale la pena di insistere.

Tutto ciò che è passato ha una carenza storica rispetto al presente. Se non bastasse la logica di La Palisse, citeremo uno dei tanti testi in cui San Tommaso verifica questa legge: « opiniones verae renovatae sunt secundum diversa tempora non semel aut bis, sed infinities, supposita infinitate temporis » (De coelo et mundo, ed. Marietti, 1952, N. 77). Perciò nell'opera di Savonarola c'è qualcosa che in San Tommaso non c'è, e similmente nell'opera di Moro c'è qualcosa che in Savonarola è appena incluso. Però la

verità su cui San Tommaso e Savonarola si fondano non è la sintesi medioevale e tanto meno il presupposto aristotelico. E' indagando meglio nel pensiero di Tommaso Moro che si può risolvere l'arcano della tradizione cristiano-occidentale che si riassume nell'Aquinate, di qui passa nel Savonarola e attraverso Moro si estende all'èra nostra contemporanea.

Ciò a cui Moro tende realmente è il ricupero pieno della legge naturale, vale a dire la verità sorgiva, scrollandosi d'addosso, *more humanistico,* non pure le sovrastrutture scolastiche, ma altresì ogni altro prodotto contingente che, proprio perché storico, passa come il fiume, mentre la sorgente rimane.

Inoltre, Moro scopriva in sé medesimo e nel genio della propria stirpe isolana un altro motivo di origini autoctone. Troppo caratteristico era questo « spirito » che già aveva fissato nel medioevo la « merry England » e che nei secoli di Roma aveva reso possibile quei trecento anni di « pax romana », i quali restano nella storia della romanità quale unico esempio ove la lunga pace equivalse di fatto alla ideale comunione del bene civile. Di qui infatti parte Costantino, che Chesterton (Piccola Storia d'Inghilterra) reputa Inglese, per congiungere la britannicità con l'idea di Roma, portandola sulla terrazza del Bosforo, da dove lo sguardo va al di là del Ponto e del Caucaso, verso l'Asia più misteriosa, quella delle pianure dei Turcomanni e dei Mongoli ove nella notte dei tempi era scomparso Caino e la sua progenie (Gen. 4, 16).

Tutti i beni sono comuni e una sola è la libertà non solo per diritto di natura ma ancora e soprattutto perchè il Verbo è uno solo. Da questo Verbo i pagani più alti, diciamo Platone, già derivavano ogni cosa. Tommaso Moro è preoccupato del ricupero di questa origine comune e del suo mantenimento nelle dimensioni concrete e storiche del vivere civile, a questo sospinto dalla reazione umanistica, dal suo genio inglese, dalla sua fede cristiana. E che il primo risultato debba essere un certo comunismo dei beni, appare logico e concretamente valido storicamente parlando. D'altronde, anche San Tommaso lo dice riconoscendo che la comunione dei beni è presupposto di natura alle successive designazioni positive di possesso privato.

La storia è varia come varia è la natura, dialettica e pluralistica, al punto che necessitano poeti e profeti per fare luce. Fare del comunismo originario una norma dirimente, significa alterare il vero contenuto della natura e del Verbo che già nel sole danno un saggio di come la vita s'irradi e la luce si scomponga nell'iride dei sette colori.

Tommaso Moro non si sarebbe opposto allo sviluppo delle scienze e delle tecniche mercé le quali, in pochi secoli, si rinnovò, dall'epicentro della Inghilterra, il nuovo impero di Roma. Ci sarebbe stata una sola differenza mantenendo la base « comunista » di Moro. La conquista non avrebbe avuto il carattere di sfruttamento che ebbe, e il potere insorgente non sarebbe stato tirannico come fu; la libertà sarebbe rimasta uguale per tutti e non solo privilegio per i lords della terra e i nuovi ricchi delle industrie, e i beni sarebbero rimasti a disposizione di tutto il popolo e non unicamente di chi, divenuto padrone, prenderà possesso di quel mostro che, da quel momento, assume il nome di Capitale.

E qui possiamo tornare a Savonarola, dopo essere tornati a San Tommaso d'Aquino. Nella conclusione del Reggimento di Firenze, come puntualizzando la sua dottrina o, per dire meglio, la sua ortoprassi profetica, Savonarola onora quei cittadini i quali, sforzandosi di portare a perfezione il suggerito « governo civile » o Stato popolare, come allora si diceva, « si libereranno per prima cosa della servitù del tiranno la quale, quanto sia grande, l'abbiamo dimostrato; vivendo così in vera libertà che è più preziosa dell'oro e dell'argento. (Ed. Nazionale, pag. 481). Qualunque sia la concezione politica che ne segue, resta fermo che Savonarola concorda con Moro e in un certo senso lo supera, nella stima della libertà che nessuna tirannide

può scalfire e al cui confronto i segni della ricchezza non vanno oltre al concetto di strumento. Ciò che importa a Savonarola non è l'alternativa tra comunismo e proprietà. Dove è libertà, non c'è conflitto di sorta. Sbocciando dalla natura a tutti comune, la proprietà non turba, con le proprie determinazioni storiche, la comunione sostanziale dei beni, perché in qualsiasi ordinamento civile il fine in cui tutto si armonizza è il bene comune. Inoltre, zelantissimo dell'onore di Dio e credente nel primato risolutivo del Verbo di Dio, Savonarola così fissa il principio movente della sua visione storica e profetica insieme, affermandosi a livello del Santo degli Umanisti, San Tommaso Moro: « L'unione della umana natura alla Persona divina è cosa maggiore che non l'unione dell'intelletto dei beati alla divina Essenza. Perciò, dopo l'Incarnazione, gli uomini incominciarono ad emergere e ad aspirare sempre più alla felicità » (Trionfo della croce Ed. Nazionale, pag. 53, 83/85, 150. Prediche su Amos e Zaccaria, Ed. Naz. Vol. II,, pag. 281).

G. S.

LUIGI BOGLIOLO: « LE SCOPERTE DELLA FILOSOFIA MODERNA » - Marietti Editori Ltd 1974, Torino - pp. 144.

Nel mondo moderno a tinta scientifica conserva ancora, la filosofia, un ruolo importante per la ricerca della verità? Secondo il Bogliolo, la risposta è positiva. E' vero, dice l'autore, che « se la filosofia scolastica era caduta nel formalismo, la filosofia moderna, a partire dal dualismo cartesiano diviene sistematismo astratto, cioè sistema di idee, ideologia » (p. 22); tuttavia, passando dallo Spinoza, che cerca di superare nel divino tale dualismo, e via via attraverso gli altri filosofi dell'era moderna e contemporanea, si perviene, con Heidegger, a rivalutare l'oggetto come reazione al soggettivismo ad oltranza impostato da Kant e portato al suo limite da Hegel.

Perciò è proprio nel nostro tempo che maggiormente ritroviamo l'esigenza dell'essere, e cioè del realismo filosofico. E ciò avviene — si noti l'apparente paradosso — con un'ulteriore avanzata attraverso il metodo soggettivo. Vediamo come. Dalla stessa matrice hegeliana deriva, come è noto, in quanto reazione all'*idea*, il principio del materialismo dialettico che oppone « la prassi alla speculazione, la produzione economica alla creatività conoscitiva... e tuttavia il concetto di uomo come animale generico e il mito della classe fanno ricadere il marxismo in un astrattismo dove il singolo... torna a essere nulla, perde ogni valore autonomo... » (p. 28). Però l'indebolimento speculativo della filosofia a confronto con il metodo scientifico viene riscattato, insiste il Bogliolo, proprio da Heidegger il quale indica la via dell'*essere* (ontologico) mediante gli attributi della soggettività pura. I termini heideggeriani di « temporalità pura », « mondanità pura », « pura possibilità » spingono pertanto il pensiero nella direzione giusta. L'esistenza del reale sulla base della *realtà dell'esistenza* è quindi un cardine del realismo contemporaneo nel quale trova consistente attualità l'intuizione ispiratrice di Tommaso d'Aquino. Il realismo, sostiene il Bogliolo, non sarebbe stato possibile senza l'apporto della Bibbia che assistì il concetto dell'*essere* come non fu in grado di fare, per esempio, la filosofia presocratica,

Rifacciamo il cammino a ritroso e osserviamo come la filosofia classica si incentrasse sul concetto dell'*essere*, mentre quella moderna si perse nel soggettivismo astratto. Ma a questo punto, dice l'autore, è d'uopo affermare decisamente che l'« esperienza umana non è soltanto sensibile e fenomenica, è anche intellettiva e ontologica » (p. 43). Tale asserzione è, ovviamente, la chiave di volta del principio di identificazione indicato dal Bogliolo: « soggetto = oggetto = essere ». Conseguentemente non resta che da considerare

del tutto valide le « scoperte » della filosofia a confronto con quelle scientifiche.

Il metodo scientifico venne enunciato, è noto, da Cartesio e Bacone attraverso l'applicazione delle scienze matematiche e sperimentali. Ma con lo spostamento dello studio sulle osservazioni scientifiche il metodo filosofico ridusse il campo d'indagine al piano delle *idee,* dopo l'enunciazione della dicotomia cartesiana fra *res extensa* e *res cogitans* proveniente dalla scissione dell'*essere.* Da allora la ricomposizione dell'unità reale si verifica, secondo l'autore, con l'esistenzialismo heideggeriano, vera riscoperta dell'*essere* che intende mettere perentoriamente la parola fine alla « dittatura » del panlogismo. Non che siano mancate altre reazioni a tale dittatura. Il Bogliolo riscontra, al riguardo, anche l'aperta denuncia, riconoscibile in quell'antintellettualismo oggi così diffuso che costituisce una vera e propria rivolta contro la ragione « astratta ». E questa è un'osservazione a tutti evidente e che serve a spiegare il perché di tanti fenomeni storici e sociali attuali. Costituisce, inoltre, un punto che l'autore non desidera approfondire in senso politico-sociale, volendo aderire, invece, al discorso strettamente filosofico; ma esso punto viene compreso, per la sua implicità, in tutti quei movimenti di pensiero che tendono al « superamento del sistematismo ».

E molto chiaramente l'autore ribadisce in termini netti, illuminanti, la scoperta dell'identità reale fra soggetto ed oggetto « nella cosa, nella mente, nel linguaggio »: « la cosa causa l'idea, l'idea causa la parola » (p. 58). L'*essere* di Heidegger è più che mai « l'inafferrabile, il tutto e il nulla » (p. 58), una fenomenologia esistenziale, l'*actus essendi,* il mistero che si cela dietro il *fenomeno,* che non è atto puramente soggettivo.

Rimanendo sul piano dell'empirismo inglese (Hume) si vide la *sensazione* dominare incontrastata nel campo della conoscenza: un'altra direzione sbagliata. A questo proposito, infatti, l'autore considera la correlazione esistente fra l'ottimismo e la filosofia dell'essere nel senso di apertura, generosità, presenza e realizzazione, mentre il pessimismo soggettivista si accompagna al dubbio, all'incertezza, alla chiusura, all'assenza e al solipsismo. Purtroppo, dice l'autore, Heidegger, che approda così vicino al « realismo integrale », si arresta sulla soglia dell'ultima scoperta a causa dell'incertezza propria dell'agnosticismo che è frutto del suo pessimismo.

Dopo aver dedicato la prima parte alla scoperta del realismo filosofico, nella seconda il Bogliolo illustra le tappe attraverso cui la filosofia moderna è pervenuta alla scoperta del soggetto, o autocoscienza, fino al punto di saturazione in cui il soggettivismo genera una reazione contraria sfociante nel materialismo e nel positivismo che riportano in senso regressivo la filosofia alla centralità dell'oggetto trascurando il soggetto. « Con l'esistenzialismo, invece — ribadisce il Bogliolo — il soggetto (l'esistenza umana) ritorna ad essere il centro della speculazione rifiutando ad un tempo i due estremi dell'idealismo trascendentale e del positivismo » (p. 74), dato che anche l'idealismo inteso come attività creativa si colloca ai limiti della ragione terminando nell'agnosticismo. La retorica del soggetto, in un certo senso, viene eliminata dall'esistenzialismo (sebbene tanto in Heidegger quanto in Sartre prevalgono gli elementi pessimistici) con la spinta verso una effettiva presa di coscienza del rapporto fra « uomo » ed « esistere » nel superamento del dualismo cartesiano. Si ritorna al pensiero classico, alla ricerca dell'*essere,* perciò ancora al principio che « senza la filosofia dell'oggetto non si può fondare la filosofia del soggetto, senza la filosofia del soggetto la filosofia dell'oggetto rimane senza senso » (p. 81); l'uomo è nuovamente l'elemento soggettivo, logico, ontologico, l'unico fra gli esistenti in cui l'*essere* diventa idea, logos, o per dirla sinteticamente, con una bella frase del Bogliolo: « L'uomo è la parola dell'essere: l'essere parla nell'uomo e mediante l'uomo » (p. 84). Il soggetto, che non è coscienza pura

priva di contenuto esistenziale, diventa coscienza dell'essere a contatto con l'oggetto mentre è l'oggetto a renderlo tale.

L'idealismo aveva erroneamente trascurato il fatto che l'attività conoscitiva del soggetto necessariamente implicava l'esistenza dell'oggetto. Ora, invece, l'io creatore dell'idealismo a contatto con l'esistenzialismo realistico si svuota della sua retorica e diventa *persona* in quanto primo valore di tutti i valori. L'io si rivaluta, pertanto, nel suo significato ontologico, universale in senso esistenziale. Ricordando l'« *omnia sunt in omnibus* » di Tommaso, il Bogliolo rivela: a) che l'universale concreto coincide con il singolare, ed ogni esistente ha una universalità interiore e una universalità esteriore; b) che l'universalità interiore è ontologica ed è il punto di riferimento di quella esteriore; c) che gli esistenti particolari fanno parte della perfezione totale; d) che « Dio è l'infinito assoluto, l'uomo l'infinito relativo » (p. 110).

Nella terza parte, dedicata alla scoperta dell'intersoggettività, il Bogliolo fa un riassunto delle varie soluzioni proposte al problema sociale, che si riducono poi a quelle di tipo liberale (l'individuo), nazionalista (lo stato), marxista (la classe) e infine a quella che si può definire « personalista » in quanto fa « della persona e dei valori personali e interpersonali il fine primario dei rapporti sociali e comunitari » (p. 112), chiaramente ispirata ai valori biblici e cristiani.

Concedendo molto all'esistenzialismo di Heidegger (riveduto e corretto come descritto) è assodato che il punto centrale della filosofia contemporanea viene esaltato dall'intersoggettività come passaggio attraverso i vari stadi di conoscenza che fanno pervenire al concetto della persona umana come alla più alta realizzazione dell'*essere*. Riassumendo: (p. 123/4) « un'autentica filosofia intersoggettiva risolve dunque il problema dell'uno e del molteplice secondo tre distinti piani: a) sul piano dell'*atto d'essere* identico per tutti gli esistenti, da essi diversamente realizzato; b) sul piano della natura umana identica in tutti gli uomini, da ciascuno diversamente realizzato; c) sul piano del soggetto spirituale che è essenzialmente universalità singolare e singolarità universale ». E' la strada per arrivare felicemente « alle soglie del cristianesimo ».

F. G.

FELICIANO BLAZQUEZ: « PERSONA, REVOLUCION Y VIOLENCIA » - Ediciones Sigueme, Salamanca, 1975 - pp. 244.

Feliciano Blazquez ha operato in questo libro un lavoro di collage unendo insieme citazioni, discorsi, stralci di brani presi da personaggi famosi senza aggiungere commento personale. Il suo lavoro si riduce all'accostamento acconcio dei testi, opportunamente disposti argomento per argomento. Gli estratti sono, per fare qualche nome, di M. Luther King, M. Buber, G. Marcel, J. Maritain, Hélder Càmara, Giovanni XXIII, Malcolm X, E. Mournier, Paolo VI, Gandhi ed altri ancora. Ma nonostante la disparità delle fonti il motivo di fondo è singolarmente unico, già desumibile dal titolo: il concetto di dignità della *persona* come principale obiettivo delle aspirazioni umane; la *rivoluzione* come azione umana necessaria per la realizzazione di un mondo nuovo, dato che, come funziona adesso, non può soddisfare nessuno; la *violenza* come comportamento da evitare perché non in grado di risolvere la situazione, resa invece suscettibile di peggioramento.

Quando, nell'epoca moderna, il creato perse il suo carattere di consacrazione a Dio e al mistero divino, la conseguenza fu il primo passo verso un processo degenerativo che portò alla secolarizzazione. Il sommovimento sociale, messo in atto dalla rivoluzione francese, vide la fine delle strutture feudali. L'aristocrazia cedette il bastone di comando alla borghesia e

sappiamo con quali risultati, primo fra tutti il rivoluzionamento tecnico e industriale come applicazione pratica delle scienze positivistiche. Da allora il processo di industrializzazione ha mutato radicalmente il volto dell'umanità economicamente e socialmente con l'instaurazione di opprimenti sistemi di governo. La spaccatura in due del corpo sociale tra sfruttatori e sfruttati diede origine poi ai movimenti socialisti e comunisti come naturale reazione a condizioni di vita violentemente radicalizzate nella lotta di classe. Le ultime guerre sono tutte caratterizzate dall'esistenza di un conflitto a tinta ideologica e imperialistica.

Ricorrendo a null'altro che al sostanziale apporto dialettico di grossi nomi per evidenziare queste tesi, il Blazquez dispone le citazioni in modo da mettere in risalto la necessità di pervenire ad un mutamento di valori morali che superi nei risultati tanto il capitalismo quanto il comunismo con tutte le loro carenze e difetti. « El capitalismo no cree en la comunidad. El comunismo no cree en el individuo. El capitalismo no advierte que la vida es social. El comunismo no se da cuenta de que la vida es personal » (M. Luther King, p. 120). Lo sviluppo deve essere integrale e omogeneo in modo che il benessere venga distribuito equamente fra tutti i cittadini. Per ottenere ciò sarebbe sufficiente che i cosiddetti cristiani si comportassero da autentici cristiani. Questa vera *rivoluzione* porterebbe all'abolizione della condizione « proletaria », alla sostituzione della attuale economia anarchica fondata soltanto sul profitto privato o di Stato, con la socializzazione di quei settori produttivi che mantengono viva l'alienazione economica.

Dalla logica del profitto (imperialismo privato o di Stato) è venuto il conflitto che ha provocato guerre, corruzione e le ultime crisi sociali. Il denaro e l'avidità hanno distrutto la possibilità umana di essere *persona* disumanizzando l'uomo. Ma ipotizzare il futuro soltanto sulla soluzione dei problemi politico, economico e sociale trascurando le altre dimensioni dell'uomo, come fa il marxismo, è un altro grossolano errore. Cosicché mutare i valori della nostra società significa infrangere il sistema di quei valori comuni tanto ai borghesi quanto ai marxisti basati, rispettivamente, sull'egoismo e il successo finanziario o sulla collettività e la subordinazione dell'individuo allo Stato. Il male sta nello stretto legame esistente fra potere economico e i poteri politico, militare e tecnologico. Infatti, accettare il marxismo come modello scientifico contro il capitalismo equivale ad accettare un altro idolo e a rinunciare a priori ai valori dello spirito. « Al marxismo le hace falta una ética de la dialética entre amor y odio » (p. 128, J. P. Gonzales Ruiz), « chiediamo ai cristiani che ci comunichino la loro esperienza del mistero non che ce la razionalizzino, perché l'uomo è qualcosa di più che un *logos*, è anche, e soprattutto, un *mistero* ».

Questo cambiamento radicale delle strutture dovrà realizzarsi a livello individuale e sociale, ma escludendo il ricorso alla *violenza*. Si può pervenire al socialismo per via rivoluzionaria soltanto intendendo come tale la rivoluzione delle coscienze. Anzi, « violento » e « rivoluzionario » sono termini antitetici. A tal uopo occorre che l'uomo prenda coscienza di sé senza fermarsi a considerare soltanto la sua posizione personale bensì cercando di comprendere le posizioni altrui.

Neppure, pertanto, deve l'uomo accettare un cristianesimo negativo che si estingua in un labirinto di formule o di proibizioni. Posto che nell'attuale sistema o si è servi del capitale privato o di quello di Stato, non si deve fare della religione un « oppio del popolo », dice Hélder Càmara, bensì un elemento attivo contro le miserie umane sia in senso astratto che concreto. Con la fede, anche il traguardo che sembra irraggiungibile può essere raggiunto. Ma, soprattutto, occorre non cedere alla violenza in quanto gli unici risultati possibili si ottengono unicamente con i mezzi pacifici e con l'amore.

F. G.

ALDO MAFFEY: « L'IDEA DI STATO NELL' ILLUMINISMO FRANCESE » - Studium, Roma 1975, pp. 200.

L'autore traccia un quadro del pensiero politico dell'illuminismo francese, confrontando sugli specifici temi il dibattito dei protagonisti: ne risulta — con la parziale esclusione di Rousseau e di Morelly — un insieme abbastanza omogeneo nel quale Montesquieu, Diderot, D'Holbach, Quesnay, Mably sembrano differenziarsi più per accenti che per sostanziali divergenze. Basti considerare l'assenza di contrasti sul tema delle finalità del potere sovrano (cap. 3) risolto generalmente in un utilitaristico benessere di sapore benthamiano o meglio ancora, direi, mandevilliano. Ma alla stessa conclusione si può pervenire dalla lettura degli altri capitoli, anche da quelli in cui le differenze parrebbero più inconciliabili (Repubblica o monarchia, monarchia costituzionale o assoluta?).

Il Maffey non insiste a sufficienza — ma forse non rientrava nei suoi propositi — sull'importanza di Locke come ispiratore del pensiero politico dell'illuminismo francese; il richiamo al filosofo inglese è fondamentale. Non si può affermare che « l'antefatto del pensiero francese del Settecento, l'arsenale rivoluzionario al quale attinge l'illuminismo, è nelle opere di René Descartes, di Baruch Spinoza e di John Locke» mettendo sul medesimo piano l'influenza — in realtà profondamente diversa — di questi tre pensatori. Il c.d. « razionalismo » del pensiero illuministico appare assai lontano dai problemi e dalle soluzioni di Cartesio e di Spinoza; esso sembra invece assai più l'erede delle riduzioni che le istanze razionalistiche avevano subito nel pensiero britannico. A cosa si riduce in definitiva il lascito razionalistico che individuiamo nell'illuminismo, se non al richiamo — chiaramente ideologico — al giusnaturalismo?

Per Cartesio e, credo, anche per Spinoza, il problema etico-politico era secondario per rispetto a quello metafisico-gnoseologico; solo con Locke, e proprio in forza della sua opzione empiristica, il primo finisce con il prevalere sul secondo e col sacrificarlo. Non vedo come si possa attribuire ad altri che a Kant (attraverso Leibniz, significativamente ben lontano dallo spirito illuministico) l'essersi fatto carico delle profonde esigenze che il filone razionalistico recava con sé.

Ma questo è un tema abbastanza marginale, considerato che l'autore tende ad offrire un'esposizione, attenta e sicura anche dal punto di vista filologico, più che non una sistemazione critica del pensiero illuministico. Da questo punto di vista il lavoro raggiunge l'obiettivo di fornire, seppure sinteticamente, una serie di ben sistemate informazioni sul dibattito politico del '700 francese: i temi maggiori quali la legittimità e l'esercizio del potere, il ruolo della borghesia in sviluppo, i tentativi aristocratici di riconquistare il potere perduto, la funzione del giusnaturalismo (specialmente nei suoi più fervidi sostenitori, i fisiocrati), ed altri di minore interesse quali il ruolo della famiglia, il diritto-dovere di disporre della propria persona (ad esempio a proposito del suicidio), l'importanza della legislazione, il dibattito sulla « noblesse commerçante », sono trattati con riferimento alle voci più significative.

Un posto a parte occupano quei pensatori quali Rousseau, Morelly (non Quesnay che politicamente non riveste un ruolo altrettanto importante di quello occupato nel seno del pensiero economico) che per l'originalità delle prospettive e per il radicalismo delle critiche, si pongono spesso al di fuori del conformismo corrente, precorrendo gli sviluppi futuri. La medesima cosa non si può affermare di Diderot che rappresenta, se mai, il momento più lucido del movimento illuministico (« Fu un Socrate che riuscì a morire nel proprio letto » dice Maffey di Diderot, ma il giudizio lascia molto perplessi: la battaglia di Socrate aveva un substrato religio-

so, non politico, egli combatteva non per sostituire una leadership culturale ad un'altra ma per una trasformazione dell'uomo e a questi, non ad una inautentica opinione pubblica, erano rivolti i suoi appelli).

In appendice l'opera riporta uno studio filologico condotto dal Maffey su un lavoro di Quesnay, «Despotisme de la Chine»: il Maffey dimostra come Quesnay, nella stesura di quel saggio, abbia attinto a piene mani o addirittura plagiato alcuni capitoli dell'opera di un oscuro scrittore francese contemporaneo. Il Maffey mette in evidenza il carattere chiaramente ideologico che ha ispirato il Quesnay: non solo infatti attinge ad un lavoro già redatto su testimonianze altrui, ma, quando gli pare utile per le tesi sostenute, lo manipola senza alcuno scrupolo. Secondo Maffey, Quesnay si attendeva da questo saggio sul dispotismo del lontano impero elogi dalla Corte e dagli Ideologi; il plagio non fu scoperto (fu assai vicino a scoprirlo Mably) ma le speranze del Quesnay andarono ugualmente deluse.

S. S.

HENRI CORMIER: « L'UMORISMO DI GESU' » - Ed. Paoline, Bari 1976, pp. 188.

Avendo preso sul serio il precetto dell'Apostolo che esorta ad « essere allegri nel Signore », le edizioni Paoline hanno sapientemente pensato di offrire ai lettori un libro che dimostri quanto Gesù fosse allegro e spiritoso. Il libro è apparso nella collana «Jesus Revolution», sorella siamese di «Gesù mese », dove a Gesù (visto che è venuto per servire e non ad essere servito) hanno messo una bella giacca bianca da cameriere.

Il nostro libro dunque, dedicato « ai miei confratelli, alle religiose, ai laici che mi hanno insegnato a cercare Gesù con amore e buon umore » non fa altro che riportare sotto la categoria dell'umorismo tutti i fatti della vita di Gesù: Gesù fece dell'umorismo sulla Croce, con gli apostoli, con la samaritana e così via.

A prima vista tutto questo potrebbe parere una bestemmia, ma in fondo per bestemmiare con finezza occorre dell'umorismo, cosa che manca al nostro autore; ne sono invece stupendamente dotati gli editori che hanno pensato di fare una sana opera di divulgazione religiosa.

La cornice entro cui vengono posti (con opportuna esegesi umoristica) i fatti di Gesù è frutto della geniale intuizione dell'autore che scrutando le Scritture (di cui è professore) ha scoperto, che: 1) Gesù aveva talvolta il senso dell'umorismo; 2) che Gesù usava talvolta l'ironia; 3) che Gesù non usa il motteggio; 4) che molto probabilmente Gesù ha riso; 5) che il « doppio senso » è la chiave dell'umorismo di Gesù; 6) che il segreto dell'umorismo di Gesù è il suo senso dell'assoluto e del relativo (pag. 16).

Ma da dove Gesù attinge questa carica di umorismo? Dalla sua stessa ricchezza spirituale e culturale, poiché egli è « il primo psicologo, pedagogo, psichiatra, sociologo, giornalista, lavoratore, padrone, caricaturista, perché è il primo in tutto » (pag. 33).

Ogni brano poi, dopo essere stato esegetizzato con questi nuovi ed originali strumenti, porta in calce una breve preghiera: « aiutami a diffondere la Buona Novella con buon umore », « a diventare un cristiano autentico con un pizzico del tuo umorismo », « Signore conoscimi quanto vuoi con amore e con umorismo » (passim).

Certo alla fine la cosa più spossante e meno spiritosa è proprio il fluire lento e litanico della parola umorismo unita ad ogni concetto. Ringraziamo perciò l'autore e gli editori per averci risparmiato « le molte altre parole di amore e di umorismo che Gesù disse e che non sono riportate in questo libro » (pag. 188).

Non credo valga la pena di dilungarsi ancora su questo libro, perfettamente riuscito nell'intento, di offrirci un testo « umoristico », se per testo umoristico si intende uno scritto che muove al riso.

M. C.

POSTILLE

BERAKAH ED EUCARESTIA — *« No,* berakah *non è sinonimo di* eucharistia *»: queste sono le parole con cui conclude un articolo di Th. J. Talley, intitolato* « De la berakah à l'eucharistie, une question à réexaminer » *comparso sul n. 125 de* La Maison Dieu.

L'articolo del Talley è una critica della tesi dell'Audet, secondo cui la preghiera eucaristica cristiana deriva dalla preghiera di benedizione giudaica, appunto la berakah, *usata nella liturgia del Tempio, e, successivamente, nella liturgia familiare.*

Riassumiamo brevemente la struttura dell'articolo del Talley. La berakah, *cui viene fatto riferimento come matrice liturgica dell'Eucarestia, è il rendimento di grazie dopo il pasto, cioè la* Birkat - ha - Mazon. *Secondo l'editore del più antico testo di tale preghiera, il Filkenstein (1929) le preghiere inizianti con* Baruch *(benedetto) e dunque costituenti tecnicamente una* berakah, *erano preghiere brevi, che non comportavano un riferimento ai* magnalia Dei, *e, in particolare, non comportavano riferimento a Dio come re. Le preghiere che comportavano lode e ringraziamento venivano trasformate in* berakot *mediante un sigillo conclusivo, iniziante con* baruch *e brevissimo: l'*hatimah.

Prima della distruzione del Tempio, una preghiera di ringraziamento che cominciasse con la benedizione non esisteva, esistevano solo le berakot *brevi, usate anche dopo il pasto: « non vi può dunque essere stata nell'istituzione dell'Eucarestia una "benedizione cultuale" come Audet l'ha descritta » (p*

20). Inoltre, nei più antichi testi della Birkat - ha - Mazon, *la preghiera si chiude con una supplica per Gerusalemme: « E' difficile vedere in che senso si possa attribuire ad essa la qualifica di "anamnesi dei* mirabilia Dei" *che Audet considerava come essenziale ad ogni* berakah. » *(p. 21).*

Anche al suo stadio più tardo, successivo alla distruzione del Tempio, in cui la benedizione è posta all'inizio, lo schema della Birkat - ha - Mazon *è: « benedizione - azione di grazie - supplica », cioè assai diverso da quello: « benedizione - anamnesi - dossologia » che Audet aveva visto nella sua* berakah *ideale.*

In breve: la Birkat - ha - Mazon, *con benedizione e la struttura ternaria, e l'azione di grazie non esisteva prima della distruzione del Tempio e, da quando essa esiste, non ha quella struttura benedizione - anamnesi - dossologia che la renderebbe il punto d'origine della preghiera eucaristica cristiana.*

E' criticabile una tesi che cerca da molto tempo di identificare eulogéin et eucharistéin. *Nell'ultima cena, il Signore recitò probabilmente sul pane una* euloghìa, *cioè una preghiera breve, una benedizione che era ancora prescritta. Solo alla fine del pasto, pronunciò non una* berakah, *ma un rendimento di grazie, che permetteva uno sviluppo: l'anamnesi dei* mirabilia Dei. *In questa preghiera il verbo iniziale,* yadah, *è stato determinante per la traduzione greca* eucharistia.

A quel punto, interviene una « rottura » tra la liturgia giudaica e quella cristiana. Ciò è sensibile nel riferimento della preghiera dei c. 9 e 10 della Didaché *alla* Birkat - ha - Mazon *e, contestualmente, al radicale mutamento che questa subisce. La preghiera della* Didaché *non comincia con una benedizione, ma con un rendimento di grazie, con una* eucharistia. *La seconda preghiera corrisponde al rendimento di grazie della* Birkat, *ma non si conclude con la benedizione, l'*hatimah *che conclude il rendimento di grazie nella* Birkat. *La terza preghiera riprende il tema della supplica, e conclude con una dossologia, senza* hatimah.

E' evidente che la eucharistia *della* Didaché *riprende la struttura ternaria della* Birkat, *ma la modifica profondamente nel senso della azione di grazie, della* eucharistia.

Come ha notato il Cazelles, il termine eucharistein *e il suo corrispondente ebraico* yadah *assumono nella versione dei Settanta, un valore nettamente sacrificale, specialmente evidente presso Filone, e nella traduzione di Aquila, del 2° secolo. Mentre i Settanta hanno tradotto* zebah todah *che significa sacrificio di comunione (*todah, *della radice* yadah *come sacrificio) con* thysía tés aineseós, *Aquila, preoccupato, come è noto, di letteralismo, rende il medesimo termine con* eucharistía. Eucharistía *ha dunque per Aquila un netto senso sacrificale. Questa scoperta di Cazelles è stata ampiamente confermata e sostenuta in uno studio più ampio e più dettagliato compiuto da Jean La Porte sulla dottrina « eucaristica » di Filone.*

Si disputa se i c. 9 e 10 della Didaché *si riferiscano, come fa indubbiamente il c. 14, alla* eucharistia *cristiana.*

« Non pare impossibile, scrive il Talley, che Didaché *10 sia, o voglia sembrare, come un adattamento, fatto con impegno, della* Birkat-ha-Mazon *alle esigenze della Cena del Signore, divenuta una* zebah to dah, *il sacrificio eucaristico » (p. 28).*

In ogni caso: è evidente che, anche nell'ipotesi che la Birkat-ha-Mazon *sia il punto di partenza della* eucharistia, *ciò avviene mediante una radicale modificazione, che modifica l'*euloghía *in* eucharistia.

Il lavoro del Talley prosegue cercando i rapporti della Birkat-ha-Mazon *con le anafore cristiane primitive, in particolare quelle di Addai e Mari. Ma la parte sin qui riassunta del suo studio avvalora la tesi che lo schema ternario della* Birkat-ha-Mazon *non esistesse prima della distruzione del Tempio, che esso fosse allora in svolgimento e che si debba supporre una relazione tra lo* svolgimento *della liturgia giudaica e quello parallelo della liturgia cristiana: che infine, anche posto, come l' autore sostiene, che la* eucharistia *cristiana si sia modellata sulla* Birkat-ha-Mazon, *ciò è avvenuto mediante un cambiamento radicale, che ha messo in risalto il carattere sacrificale alla commemorazione della Cena del Signore.*

Ora se consideriamo la preghiera di offerta del pane e del vino del Missale Romanum *dopo la riforma liturgica, vediamo che in essa, differentemente dalla formula precedente, non compare la* notazione sacrificale. *Nell'antico offertorio, il carattere di* hostia *era dato per anticipazione al pane offerto. Si è voluto invece imitare la c. d.* « berakah », *introducendo la benedizione sul pane e sul vino, e dando così complessivamente a tutta la liturgia eucaristica il carattere della* berakah.

L'antico offertorio non aveva lo scopo di premettere una euloghía *ma quello di introdurre direttamente l'*eucharistia, *e quindi anticipava immediatamente il motivo sacrificale. Se le preghiere dei c. 9 e 10 della* Didaché *non sono eucaristiche, mostrano tuttavia come il modello eucaristico sacrificale coinvolgesse direttamente la stessa semplice comunità di tavola tra i cristiani.*

La scelta che ha presieduto alla riforma liturgica parte dalla tesi di una derivazione della preghiera eucaristica dalla « berakah ». *Questa tesi è una tesi particolare, contestabile già prima della riforma liturgica, se in una relazione presentata nel 1964 all'Istituto Superiore di Liturgia di Parigi, il Ledogar poteva dire che era difficile intendere in termini di liturgia rabbinica quello che i liturgisti cristiani intendevano parlando di* berakah.

Tra i principi costitutivi della nuova liturgia è il principio di un certo pluralismo liturgico. Ora nulla dovrebbe vietare che, nel quadro della riforma, possa divenir lecito usare l'offertorio del Missale Romanum *di s. Pio V. Esso esprime una tradizione molto antica; quella di sottoli-*

neare il carattere sacrificale dell'eucarestia dal momento stesso dell'offerta dei doni. Forse è per la via del pluralismo liturgico proprio della riforma che possono essere risolte anche istanze legittime chiuse nella formula della intangibilità del Missale Romanum *di s. Pio V.*

[Gianni Baget - Bozzo]

« LA PRESIDENZA NELLA EUCARESTIA », O L'ECUMENISMO ALLA DERIVA

— *Leggiamo nel benemerito servizio di* Documenti *de* Il Regno *(n. 15 del 1976) una dichiarazione di un gruppo misto teologico collegato al* Segretariato Attività Ecumeniche *(gruppo della cui natura non conosciamo nulla), circa* « la Presidenza nella Eucarestia ».

Non negheremo le cose belle e confortanti che si trovano nel documento, segno di un nuovo linguaggio teologico che sorge. Ci paiono ad es. particolarmente efficaci espressioni come questa, che segue alla sottolineatura del carattere permanente del « presidente » dell'assemblea eucaristica: « Un certo "donatismo" — bene inteso — almeno come impegno di verifica sempre in atto nelle condizioni della comunità e dei ministeri per rapporto ai valori che devono servire ed esprimere, dovrebbe essere preso in considerazione ».

Non è il nesso tra celibato e sacerdozio una forma storicamente assunta di questo « donatismo bene inteso »? Non sono S. Gregorio VII, o S. Giovanni Gualberto o S. Pietro Damiani espressione della medesima tensione, così viva nella Chiesa medievale? Non sono i carismi di S. Brigida o di S. Caterina l'espressione della vigilanza della comunità ecclesiale sulla verità della vita e del governo dei sacerdoti e dei pastori? Dopo la riforma protestante, si è avuto una molto maggior cura per la formazione del clero, ma è mancata questa vigilanza della comunità così viva nella Chiesa medievale, capace di caratterizzarne tutta la storia.

Così il documento offre delle considerazioni assai utili sul carattere carismatico della vocazione sacerdotale; esso infine evoca rapidamente il problema della supplenza dello Spirito alla deficienza dei ministri e del ministero.

Nonostante questi aspetti positivi, rimangono dubbi radicali sulla opportunità di queste dichiarazioni ecumeniche (tanto più in quanto non viene precisato che esse si trovano a monte delle reali divisioni dottrinali ed ecclesiali tra cattolici e protestanti).

E' possibile che un documento firmato da cattolici sulla presidenza dell'assemblea eucarestica non accenni in nessun punto al carattere sacer-

dotale nel modo che è proprio ed esclusivo al presidente? E' possibile parlare dell'Eucarestia soprattutto come « parola predicata »? Ma vi è anche peggio: il linguaggio usato sembra ammettere una ulteriore pluralità e variabilità dei sacramenti; e l'Eucarestia è messa sul medesimo piano delle parabole e delle parole di Cristo che la Chiesa ha avuto il mandato di annunciare. Un cattolico insomma non riconosce in questo testo il proprio bene.

Ci domandiamo allora se queste dichiarazioni « ecumeniche » siano soltanto sterili o siano anche positivamente dannose. Dopo tante dichiarazioni ecumeniche congiunte, i problemi sono rimasti al punto di prima. Il vero problema che i nostri ecumenisti di professione dovrebbero meditare è questo: la Chiesa (e anzi le chiese, anche i gruppi protestanti) non recepiscono le dichiarazioni ecumeniche congiunte. Esse rimangono dei documenti che fluttuano nell'aria. L'ecumenismo è sotto il segno della sterilità, e la parte maggiore della colpa è la tendenza degli ecumenisti delle varie confessioni di costituire una specie di club a parte, una sorta di circolo degli scacchi.

Credo gioverebbe di più al vero ecumenismo il riconoscimento franco e preciso non dei punti del consenso, ma di quelli del dissenso e possibilmente la circoscrizione precisa di essi.

Crediamo profondamente all'unità dei cristiani; come « compito » e segno escatologico e al dovere del cattolico di impegnarsi con tutta l' anima, il cuore e la mente per promuoverla. E appunto per questo ci sembra che la sciagura peggiore da cui preservare l'ecumenismo sono le dichiarazioni congiunte di consenso fatte dagli ecumenisti di professione delle diverse comunità cristiane.

[Gianni Baget - Bozzo]

IL DIFFICILE DIALOGO CATTOLICO - GIUDAICO — *Non vi è da meravigliarsi che il dialogo tra il giudaismo e la Chiesa cattolica investa la totalità delle due fedi e delle due teologie, mentre si allaccia al tempo stesso con questioni politiche gravi, come quella del possesso israeliano della Palestina. Anche il dialogo cattolico-islamico va gradualmente acquistando ampiezza teologica, paradossalmente anche per il fatto che, nel dialogo cattolico-giudaico, il problema della « Terra di Israele » è posto dalla parte giudea come problema teologico.*

Una rilettura giudaica del cristianesimo, nella chiave della teologia della speranza, è il rischio che dei cattolici possono correre nel dialogo

con il giudaismo. La struttura del discorso potrebbe essere questa: Gesù è il Messia che sarà Messia nel giorno in cui Dio sarà Dio. La categoria kabbalica dell'«esilio di Dio» può servire come mediazione essenzialmente teologica a un pensiero che vede la redenzione come un evento essenzialmente a venire, e quindi colto non dalla fede e non dalla speranza. Nel quadro di queste categorie, la differenza tra giudaismo e cristianesimo diviene irrilevante.

Che sia questo il tracciato di un possibile percorso, ci è indicato ad es. da un autore cattolico, Charlotte Klein, specializzata nel problema teologico posto alla Chiesa dal giudaismo e in particolare dallo Stato di Israele. In un articolo sul Journal of Ecumenical Studies *(autunno '75) essa scrive: « Israele è rimasta fedele alla sua* Torah*: essa celebra le azioni redentrici di Dio nel suo passato, come un pegno per un altro visibile intervento di Dio in questo eone che deve introdurre in un cambiamento della creazione e dell'umanità... Poiché il giudaismo continua il suo « no » ad una redenzione che non può discernere, noi cristiani dobbiamo dare una nuova risposta ad una questione urgente: in che senso Gesù è il Messia? » (p. 481).*

La questione è posta in termini convergenti ma assai diversi teologicamente da parte giudaica. E' di estremo interesse leggere il tesario presentato dallo storico del cristianesimo all'università ebraica di Gerusalemme, David Flusser, a un gruppo di teologi cristiani e intitolato : « Tesi sull'emergenza del cristianesimo a partire dal giudaismo » *(trad. francese in* Istina *gennaio-marzo 1976, pp. 65-73).*

Il cattolico vi troverà affermazioni che può approvare: l'autore sostiene la possibilità di giungere al « Gesù storico », sottolinea l'antigiudaismo diretto contro la Chiesa cattolica della riforma protestante, afferma che « la filosofia idealista degli ultimi tre secoli ha maggiormente allontanato dal modo di pensare giudaico che non l'avesse fatto il pensiero patristico e medievale »; non manca un duro attacco alla teologia politica ed alla teologia kerigmatica. Contro la prima: « l'interesse recente rivolto al messaggio di Gesù è simile talvolta a quello di una bestia immonda: Gesù, perché amava i peccatori, odiava la gente per bene: nel nome di Gesù, si dichiara colpevole la vittima invece che il suo carnefice. Ciò ricorda il concetto di Anticristo presente in numerosi padri della Chiesa». Contro la teologia kerigmatica: «la teologia kerigmatica di oggi non è solamente astorica. Sempre di più si fa strada una tendenza ad abbandonare la dimensione storica del cristianesimo: in numerosi circoli, il Nuovo Testamento ha perso la sua autorità, benché il cristianesimo, come il giudaismo, siano una religione storica ».

La difesa della storicità di Gesù, la critica della riduzione del cristianesimo a filosofia avvicinano la posizione del Flusser a quella cattolica.

Ma i punti di contatto fanno apparire ancora più nette le differenze. Il cristianesimo è definito « in un certo senso, un giudaismo al ribasso ».

Un giudaismo liberato dal fardello della legge era più accettevole alle masse pagane: ma ciò diveniva possibile solo mediante la condanna del giudaismo. Ciò ha origine in Paolo, prima ancora che avvenga l'ellenizzazione del cristianesimo, che è piuttosto una conseguenza che una causa della rottura tra la Chiesa nascente e il giudaismo. Gesù « aveva un'alta coscienza di ciò che egli era: Figlio di Dio, Figlio dell'Uomo ». Tuttavia « poiché a partire dai vangeli sinottici, non può essere provato che si considerava come Dio, non lo si può accusare di bestemmia ». Il Flusser indica con tale affermazione che la posizione del giudaismo nei confronti di Gesù è ancora quella del processo innanzi a Caifa: si può provare o no che Gesù ha bestemmiato, considerandosi in senso proprio e unico, Figlio di Dio?

Le tesi finali di Flusser sono conseguenti: « il cristianesimo può rinnovarsi a partire dal giudaismo, e con l'aiuto del giudaismo. Allora, diverrà una religione umana ». Questa formula equivale per il Flusser all'altra, che usa fianco a fianco: « il cristianesimo può di nuovo attirare le masse, purché sia cristiano. Potrà prosperare solo se è radicato storicamente ». Insomma, « cristianesimo e giudaismo sono una fede una », ma di cui il giudaismo è la perfezione: diventando più giudaico, il cristianesimo diviene più cristiano. Il cristianesimo è per il Flusser, la dimensione ad uso dei goim *del giudaismo, il giudaismo di seconda schiera, una brillante soluzione del problema dei proseliti.*

La linea su cui Flusser tenta di egemonizzare la Chiesa non è la stessa con cui la Klein si mostra disposta a discutere il senso della messianicità di Gesù. La Klein si muove in una prospettiva escatologica, il Flusser nel quadro di un monoteismo etico. La differenza tra cristiani e giudei si ritrova nel loro stesso movimento di convergenza.

Resta evidente che il dialogo cattolico-giudaico è molto più complesso e rischioso di quello cattolico, islamico; nell'uno è, per dir così, la « legittimità » di Maometto che si discute, nell'altro, invece, è la « legittimità » di Gesù Cristo. Inoltre, nel dialogo cattolico-giudaico convergono le tensioni eterodosse che allignano nel cattolicesimo contemporaneo, mentre il dialogo cattolico-islamico non pone problemi alla ortodossia cattolica.

E' nostra impressione che questi due « dialoghi » siano storicamente molto più decisivi che le complicate diplomazie ecumeniche tra confessioni cristiane. Il ruolo globale di rappresentanza del cristianesimo da parte della Chiesa Cattolica appare di fatto riconosciuto in ambedue questi tipi di dialoghi, che sono tra di loro politicamente, storicamente, integralmente connessi dalla questione dello Stato di Israele. I due « dialoghi » sono una via del futuro, un punto in cui la Chiesa Cattolica fa veramente storia, andando verso nodi problematici più radicali e complessi di quelli presenti nell'ecumenismo intercristiano.

[Gianni Baget - Bozzo]

« LA RELIGIONE DEL PROFITTO » — *Il 10 luglio scorso, al teatro Gobetti, gli attori del teatro stabile di Torino, hanno presentato in anteprima « La religione del profitto », spettacolo allestito a cura di Mario Missiroli, con materiali montati ed elaborati da Vittorio Sermonti.*

Le citazioni nelle quali è intessuto il copione sono tratte da S. Agostino, Lutero, Marx, Sombart, Calvino, Max Weber, Gramsci, Feodorov, ed altri.

L'argomento verte, almeno apparentemente, sulla crisi della società capitalistica, ma molteplici accenni offrono allo spettatore — e qui sta l'interesse di Renovatio — la precisa impressione che il curatore e il regista non si siano limitati ad un mero lavoro di analisi. Normalmente opere di questo genere preoccupano i realizzatori dal punto di vista spettacolare e non si prestano per tentativi di originale creatività. Nel caso specifico invece gli intenti didattici sono del tutto secondari per rispetto agli sforzi costanti e talvolta espliciti di partecipare allo spettatore, non in forma razionale ma intuitiva, il dramma dell'inadeguatezza del linguaggio e della cultura correnti ad esprimere gli attuali e reali bisogni dell'uomo. L'agonia della società capitalistica, i contrasti nelle interpretazioni e nelle realizzazioni del pensiero marxista, le delusioni di un razionalismo piatto e unidimensionale, rendono attuale il richiamo, anche solo per immagini, ai più autentici temi cristiani, l'escatologia o addirittura la Resurrezione.

Lo spettacolo si snoda in una serie di discussioni ad argomento, proposte da un ignoto « finedicitore » e discusse con abbondanza di citazioni erudite e di riferimenti alle più significative interpretazioni, da otto signori e da una signorina (ironicamente rappresentativa dell'attuale lotta per l'emancipazione della donna, spettacolare però proprio per la banalità e il dislivello del suo apporto culturale), attorno ad una tavola, intenti tra l'altro ad un pranzo sontuoso e ricercato. I loro volti sembrano richiamare, saltuariamente, senza affannosi scrupoli, taluni dei maggiori personaggi citati, senza che questo vincoli le rispettive e successive interpretazioni.

Lo spunto e il tema ricorrente è offerto dal capitalismo: buona parte dell'opera è dedicata al commento delle interpretazioni di Weber, Sombart e naturalmente Marx. Le tesi dei primi due impongono che l'analisi si estenda alle concezioni morali-politiche del mondo giudaico che sono penetrate così a fondo nel pensiero e nella prassi dei paesi protestanti; sembra possibile da questo punto di vista una parziale spiegazione della morale smithiana.

Certo Marx permette di chiarire più concretamente la genesi del capitalismo, sulla base dei rapporti di produzione e del carattere ideologico

assunto dalle religioni (non solo da quelle protestanti che pure erano le più zelanti al proposito), nonché dal punto di vista di un suo superamento.

Ma la religione è completamente riducibile all'ideologia, oppure oggi questa maschera ideologica si è consumata — e magari grazie alla società capitalistica — e il suo messaggio può già essere intuito in una più autentica concretezza?

E il marxismo, che cosa offre all'uomo contemporaneo tuttora afflitto da un sistema la cui tenacia è soltanto pari alla perseveranza delle previsioni di un suo imminente crollo? « Non è anche — si afferma nella presentazione dell'opera — una grande metafora, un simbolo tangibile, il "sogno di una cosa", la "cosa" che "l'uomo in carne ed ossa" sogna da sempre a realizzazione del "suo vecchio lavoro"? ».

Lo spettacolo si conchiude con la citazione di un brano di uno scrittore cristiano russo, Feodorov, che ripropone in termini concretamente e pienamente umani il tema della Resurrezione come compimento e conclusione dell'« utopia ». Questo singolare richiamo appare in un certo senso la possibile risposta all'una e all'altra domanda.

Naturalmente non sarebbe lecito, né fruttuoso, pretendere che lo spettacolo approfondisca le suggestioni appena timidamente avanzate: la stessa presentazione si preoccupa di accreditare una tesi apparentemente riduzionistica « non pretenderete che su un tema di questa portata, ci mettessimo noi saltimbanchi a inventare dialoghi shakespeariani o frasi memorabili... « un pranzo può fare immaginare tante cose: il banchetto che conclude un congresso di professori, un'agape funebre, l'ultima cena. E a teatro, qualsiasi cosa uno immagina, quella è ».

E' inutile sottolineare che la fine ironia reca ulteriore conferma dell'intento non semplicemente analitico dell'opera e della consapevolezza di chi l'ha elaborata e realizzata. D'altronde la stessa cura apposta al fine di sfruttare al massimo gli spunti teatrali — necessariamente piuttosto carenti — dimostra che la posta in gioco era chiaramente avvertita, con il risultato che anche dal punto di vista spettacolare la rappresentazione ha saputo avvincere e talvolta divertire.

Rimane comunque l'amara constatazione della presente difficoltà di esprimere in forma razionale e significante le intuizioni raccolte nello svolgersi del dramma.

[Sandro Strozzi]

LIBRI RICEVUTI

Autori vari: « Il futuro della mente » - Abete, Roma 1975, pp. 157.

Karl Hermann Schelkle: « Teologia del Nuevo Testamento » Vol. I, Creación - Herder, Barcelona 1975, pp. 225.

Karl Hermann Schelkle: « Teologia del Nuevo Testamento » Vol. III, Moral - Herder, Barcelona 1975, pp. 502.

Gregorio Di Elvira: « La fede » - S.E.I., Torino 1975, pp. 231.

Autori vari: « Crisi e rinnovamento della Teologia Morale » - Dehoniane, Bologna 1976, pp. 577.

Hernandez Alonso Juan J.: « La Nueva Creación » Teologia de la Iglesia del señor - Sigueme, Salamanca 1976, pp. 522.

Karl Baus: « Storia della Chiesa - Le Origini » Vol. I - Jaca Book, Milano 1976.

Annie Jaubert: « Approches de l'Evangile de Jean » - Seuil, Paris 1976, pp. 189.

Joseph Henninger: « Les Fêtes de printemps chez les sémites et la Pâque Israélite » - Gabalda, Paris 1975, pp. 241.

Sebastiano Crestani: « Il significato della distinzione sessuale nell'uomo ad immagine di Dio - Milella, Lecce 1976, pp. 103.

Alessio Martinelli: « Maria, La Chiesa, La donna e la gioia messianica » - Edizioni Francescane, Bologna 1976, pp. 142.

Alessio Martinelli: « Lo spirito di Dio e la gioia nell'Antico Testamento » - Edizioni Francescane, Bologna 1976, pp. 110.

Carlo Porro: « Il mistero di Dio » - Marietti, Casale 1976, pp. 149.

Antoine Lion: « Leggere Giovanni » - Il quarto Vangelo - Marietti, Torino 1976, pp. 144.

Giovanni Fallani: « L'esperienza teologica di Dante » - Milella, Lecce 1976, pp. 253.

François Bovon: « Gli ultimi giorni di Gesù » - Morcelliana, Brescia 1976, pp. 96.

Giampiero Bof: « Una antropologia cristiana nelle lettere di S. Paolo » - Morcelliana, Brescia 1976, pp. 124.

Raimundo Panikkar: « Spiritualità Indù » - Morcelliana, Brescia 1975, pp. 208.

Romano Guardini: « Sapienza dei Salmi » - Morcelliana, Brescia 1976, pp. 206.

Giuseppe Mammarella: « Il Partito comunista italiano 1945/1975 » - dalla liberazione al compromesso storico - Vallecchi, Firenze 1976, pp. 286.

Salvien De Marseille: « Oeuvres » - II - Cerf, Parigi 1975, pp. 588.

Giacomo Perrino: « Cristiani nello Spirito Santo » - Elle Di Ci, Leumann 1976, pp. 216.

Enda McDonagh: « Dio chiama, l'uomo risponde » - Elle Di Ci, Leumann 1976, pp. 151.

Daniel Acharuparambil: « Induismo - Vita e Pensiero » - Teresianum, Roma 1976, pp. 331.

Daniele Menozzi: « Philosophes et Chrétiens éclairés » - Paideia, Brescia 1976, pp. 425.

Cyril Martindale: « Santi » - Jaca Book, Milano 1976, pp. 141.

Leonidas Proano: « Evangelizzazione e promozione umana nel Chimborazo » - Jaca Book, Milano 1976, pp. 225.

Agustin Roberts: « Il libro della trappa » - Jaca Book, Milano 1976, pp. 231.

Giovanni Crisostomo: « Dall'esilio - Lettere » - Jaca Book, Milano 1976, pp. 297.

James A. Sanders: « Identité de la Bible » - Cerf, Parigi 1975, pp. 178.

Jean-Marie Van Cangh: « La multiplication des pains et l'eucharistie » - Cerf, Parigi 1975, pp. 197.

Yves Le Gal: « Question(s) à la théologie chrétienne » - Cerf, Parigi 1975, pp. 285.

Autori vari: « Dibattito sulla lettura politica del Vangelo » - Clauciana, Torino 1976, pp. 187.

Joseph Gelineau: « Demain la Liturgie » - Cerf, Parigi 1976, pp. 157.

Therese De Lisieux: « Mes Armes (PN 48) Sainte Cécile (PN 3) » - Cerf-Desclée de Brouwer, Parigi 1975, pp. 126.

Evandro Botto: « Il Neomarxismo » Vol. 1 e 2 - Studium, Roma 1976, pp. 397.

« La Sapienza della Croce Oggi » - **Atti del Congresso internazionale** - Elle Di Ci, Leumann, Torino 1976, pp. 670.

Michele Federico Sciacca: « Il magnifico oggi » - Città Nuova, Roma 1976, pp. 293.

Mario Miccinesi: « Inventario dei motivi Giustificanti » - Effe Emme, Milano 1976, pp. 77.

Paolo Pombeni: « Le "Cronache Sociali" di Dossetti 1947-1951 » - Vallecchi, Firenze 1976, pp. 242.

Giovanni Colombo: « Il volto di una Chiesa - Discorsi alla diocesi di Milano » - Jaca Book, Milano 1976, pp. 214.

Giovanni Bosco: « Scritti Spirituali » Vol. I, Vol. II, a cura di Joseph Aubry - Città Nuova, Roma 1976, pp. 258 - 356.

Autori vari: « Cristianesimo e Cultura » - Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 125.

Carla Bettinelli: « Il pensiero di Edith Stein » - Vita e Pensiero, Milano 1976, pp. 224.

Hervé Carrier: « L'Università Moderna - Recenti evoluzioni e nuove responsabilità » - Vita e Pensiero, Milano 1976, pp. 204.

Autori vari: « Per Amore ribelli - Cattolici e Resistenza » - Vita e Pensiero, Milano 1976, pp. 185.

Autori vari: « In nome della Donna » - Vita e Pensiero, Milano 1976, pp. 166.

Autori vari: « Educazione alla sessualità » - Edizioni Istituto « La Casa », Milano 1975, pp. 564.

Autori vari: « Bollettino di Storia della Filosofia » - Milella, Lecce 1974, pp. 421.

Ernst Käsemann: « Essais Exégétiques » - Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1972, pp. 271.

Raniero Cantalamessa (a cura di): « Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini » - Vita e Pensiero, Milano 1976, pp. 487.

ABBONAMENTO 1977

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1977 sono mutate:*

Italia	lire	4.000
Estero	lire	5.000
Sostenitore	lire	15.000